

الوسطية العربية

مذهب وتطبيق

الكتاب الثالث
نحو وسطية معاصرة

تأليف
دكتور عبد الحميد إبراهيم



دار المعارف



الوسطية العربية

مذهب وتطبيق

الكتاب الثالث
نحو وسطية معاصرة

تأليف
دكتور عبد الحميد إبراهيم

الطبعة الأولى

١٩٩١



دار المعارف

صُفِّ هذا الكتاب بطريقة الجمع التصويرى
وَصُمم الغلاف وطُبِع بالأنست
بمطابع دار المعارف

إهداء

إلى النبي محمد ﷺ
أول من بعث عبقرية الصحراء
وإلى الرجل الذي سوف يأتي
ليواصل الطريق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

١

علماء الحضارات يتحدثون عن حضارة للشرق قديمة في مقابل حضارة للغرب. ويركزون بنوع خاص على الحضارة العربية الإسلامية، في مقابل الحضارة الإغريقية. وكل هذا يعنى ضميا الاعتراف بكيان مستقل ومميز للحضارة الشرقية، وبنوع خاص للحضارة العربية الإسلامية، يقف في مواجهة الحضارة الغربية، وبنوع خاص الحضارة الإغريقية.

وكانت تلك حقيقة يتقبلها الأصدقاء والأعداء من كلا الطرفين. وتغيرت الصورة في العصر الحديث.

ولم يعد العالم العربي يمثل كيانا حضاريا يكافئ الكيانات القائمة، تدحرج من الشرق إلى الجنوب، فأصبح يصنف سياسيا في دول الجنوب، وهي تسمية مهذبة تطلق على العالم الفقير المتخلف، أو العالم الثالث الذي لا يستطيع الاستقلال بأمر نفسه، ويتحتم عليه أن ينحاز إلى إحدى القوتين العظميين.

ومن هنا تغير مفهوم الشرق كحضارة في العصر الحديث، وأصبحت الصفة لا تطلق على هذا الشرق القديم، والذي كان يمثل كيانا مستقلا، بل أصبحت تنصرف - حالما تطلق، إلى روسيا وما يدور في محورها من كتلة تسمى - في لغة السياسة - بالكتلة الشرقية، والتي تمثل كيانا حضاريا معاصرا في مواجهة الكتلة الغربية.

وقد أثير في أواخر الثلاثينيات سؤال مضمونه «أنحن من الشرق أم من الغرب».

ولم تكن هذه الصيغة في السؤال، تتضمن أى تساؤل عن امكانية الانتهاء إلى الحضارة الشرقية بالمعنى القديم، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية. إذ يبدو أن الظروف لم تعد تسمح بمثل هذا التساؤل.

كانت تلك الصيغة من السؤال في تحليلها الأخير، دعوة للانضمام إلى إحدى الكتلتين. وكان السؤال ينحل بوضوح إلى: «هل نحن من الكتلة الشرقية التي تتزعمها روسيا، أو أننا من الكتلة الغربية التي تتزعمها أمريكا».

إن الصيغة إذن تحتم أحد الخيارين، وتوقع في شراك إجابة جاهزة.

قد تكون الإجابة: نحن في صف الكتلة الشرقية.

وقد تكون: نحن في صف الكتلة الغربية.

ولا شيء غير هذين الخيارين.

ولم يعد الظروف تسمح بصيغة أخرى، تتضمن خيارا ثالثا.

والواقع العربي واقع فرقة، وبصمات الإنسان العربي على الخريطة الدولية تكاد لا تبين، إنه يحس بالضالة إزاء البنيان الحضاري المتفوق، اسواء في الشرق عند روسيا، أم في الغرب عند أمريكا. ومن هنا طرح السؤال بهذه الصيغة، وأصبح حتما أن يبحث عن نفسه إزاء هاتين الكتلتين أو أن يتساءل عن امكانية انتمائه إلى هذا المعسكر أو ذاك المعسكر.

إن صيغة أخرى قد توحى بالبحث عن خيار ثالث، هي صيغة مغيبة لا ترد إلى الأذهان ولا تسمح بها الظروف.

٢

وكانت الإجابة المتوقعة من طه حسين - بحكم ثقافته الغربية - بضرورة الانتساب إلى الغرب، ممثلا في الحضارة الأوروبية.

ولم تكن الإجابة منصبة على مستقبل مصر وحدها، رغم ما يوحيه عنوان كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، بل كانت تشمل أيضا المنطقة العربية، والتي تمتد على الساحل الجنوبي من حوض البحر الأبيض المتوسط.

وكانت مبررات الإجابة تحمل في طياتها عناصر الإحساس بالضعف، فالانتساب إلى الغرب، سيجعلنا في رأيه نحس بأننا مثل الأوروبيين، وإن لنا عقولا مثل عقولهم، وتخلصنا من إحساس التمييزية.

أما إجابة محمود أمين العالم، فهي تلتقى في نتائجها الأخيرة مع طه حسين، وإن كان يختلف معه في المسار.

فهو أيضا يحمر المنطقة من خصائصها الثقافية، وينفى أن يكون هناك جوهر للفكر العربي، وإن فكرة التوفيقية - والتي أحيانا يسميها التليفية - والتي تسرى في الفكر العربي قديما وحديثا، إنما هي تعبير عن مصالح طبقية معينة، وتنتج لأوضاع ما قبل الرأسمالية، وتخفى وراء مظهرها البنية الاستغلالية المتخلفة.

ويرى في أسلوب حاسم ضرورة التخلص من هذه الفكرة، فيقول: «على أن التوفيقية يا صاحبي ليست مجرد قضية فكرية، نعالجها بالفكر وحده، إنها قضية هيمنة سلطوية لطبقات وفئات اجتماعية تفرز وتغذي هذه التوفيقية، تكرسها لمصالحها وتدعمها لسلطانها، إن القضاء على هذه التوفيقية لا يتحقق إلا بثورة ثقافية شاملة، لا سبيل إليها بغير سلطة ثورية ذات مسئولية واعية فعالة^(١)»

ويستخدم العالم تعبيرات مما كانت تشيع في الفكر الماركسي، من مثل: تناضل في قلب المعركة - إتساعة الفكر العقلاني العلمي - توعية الجماهير بأساليب النضال ومناهجه - مصالح طبقية - سلطة ثورية - فعل جماهيري - بورجوازية - رأسمالية - إيديولوجية - وغير ذلك من مفردات تحدد انتهاء العالم.

فإذا كان طه حسين يرى الحل في الانحياز إلى المعسكر الغربي، فإن العالم يراه في الانحياز إلى المعسكر الشرقي. وهما معاً يقعان في شرك الإجابة الجاهزة التي يوحى بها السؤال في صيفته المطروحة.

هذا على الصعيد الفكري، أما الممارسة السياسية، فقد جربنا عمليا كلا الخيارين. انحزنا إلى الرأسمالية الغربية فترة طويلة، وأخذت المؤسسات الحكومية والثقافية والإعلامية، تروج لهذا الاتجاه، وتراه الخلاص من عتق الزجاجة.

(١) الوعي والوعي الزائف ص ٢٩١.

وانحزنا فترة أخرى إلى الاشتراكية وأخذت المؤلفات الماركسية اللينينية تغزو الأسواق؛ وانطلقت أجهزة الحزب الواحد تروج لهذه الإيديولوجية، وتبشر بالجنة الموعودة.

٥

ولم يجد كل هذا شيئا، لا على الصعيد الفكري، ولا على الممارسة السياسية وأخذ العربي يدفع ثمن. سؤاله المغلوط.

واستمر يسبح في عنق الزجاجة دون مخرج.
واكتشف البترول، وتدفقت الأموال على المنطقة، ونشط الآخر في تصدير كل ما يلهمى ويعمى. وازدادت الحيرة.
ومع غياب المشروع وسيطرة العنصر الاستهلاكي، أصبح العربي مغيبا، لا يستطيع أن يتجاوز لحظته الآتية ليبحث عن ذاته المفقودة.

٦

وجاء الأدب يعكس تلك المرحلة، وقدمت القصة بنوع خاص نموذجا لذلك الإنسان العربي، الذي يتمزق بين موروثات حضارة شرقية قديمة، ومنجزات حضارة أوروبية ضاغطة.

إن أديب في رواية طه حسين، واسماعيل في رواية «قنديل أم هاشم»، ومحسن في رواية «عصفور من الشرق»، ومصطفى سعيد في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال»، وغير ذلك من روايات وقصص قصيرة تتظاهر على هذا النموذج.

إن هؤلاء وغيرهم لا يمثلون بطلا فرديا، أو مشكلة طارئة، بقدر ما يمثلون ظاهرة اجتماعية، ويشيرون إلى لحظة تاريخية متصارعة.

إن معظم هؤلاء الأبطال قد انتهوا إلى الجنون، أو الانتحار، أو الهلوسة، أو الممارسات الاجتماعية التي تفتقد الهدف. ولم يكن هذا الموقف إلا تشخيصا للظاهرة، وفي الوقت نفسه احتجاجا عليها ولو سلبيا.

وربما كانت قصة «الوطواط»^(١) لمحمود طاهر لاشين أقوى دلالة على هذه الظاهرة، لا لأنها أكثر فنية بل لأنها أكثر مباشرة.

إن القصة تضع النقاط على الحروف، على هيئة رسالة تتركها الفتاة لأبيها بعد أن هربت مع السائق.

إن الرسالة تلخص مأساتها بصورة مباشرة لا تعرف الالتواء، فهي ضحية ظروف غير طبيعية، بين أب مصرى وأم فرنسية، بين حضارة شرقية وأخرى غربية، وأصبحت بين الأمرين كذلك الوطواط لا يعرف أحيوان هو أم طائر. إن صورة الوطواط التائه، هي رمز تلك المرحلة.

وفرضت التجربة السؤال في صيغة أخرى.
إذا كنا لسنا من الشرق،
وإذا كنا لسنا من الغرب،
فمن نحن إذن؟

وهذه الصيغة توحى بإجابة مغايرة.

فليس حتماً أن نقف عند أحد الخيارين: الشرق أو الغرب.
ولكن الحتم أن نهت عن خيار ثالث.

وبدأ البحث عن هذا الخيار يقطع خطواته في مراحل، كل مرحلة تسلم إلى الأخرى، في خطوة تصاعدية تكتسب مواقع على الطريق الطويل:

١ - بدأ في أول أمره متردداً، تدفعه طبيعة المرحلة إلى البحث عن الطريق الآخر، ولكن تركيبته لا توهمه للإيقال في هذا الطريق. فنراه يلجأ إلى بعض المظاهر الخارجية، والتي هي أشبه بالحيل المسكنة، ثم يعود إلى أرض التيه من جديد.

(١) صدرت سنة ١٩٢٥، انظر: مجموعة «سخرية التاي» ص ٦٧.

٢ - ثم أخذ يتخلص من تردده. ويطل على الطريق، ولكن في حذر، ومن خلال نظرة سريعة، وكأنها لحظة الحلم تبرز ثم تختفى.

٣ - لا شيء يضع، والتجارب وإن بدت متعثرة أو سريعة، إلا أنها تومئ إلى الطريق الصحيح، إن مرحلة الوطواط التائه تأخذ تدريجياً في التلاشي. وإن مرحلة جديدة تضع قدمها على أرض فعلية تأخذ في الظهور، حقا هي في أول الطريق، ولكنها أبدا لن تعود إلى الوراء.

وكل هذه المراحل، أو الخطوات إن أردنا الدقة، تحتاج إلى شيء من التفصيل.

١٠

الدكتور زكي نجيب محمود وبنوع خاص في كتابه «الشرق الفنان» الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٦٠ م، و«تجديد الفكر العربي» الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧١ - يبحث عن الطريق الثالث، ويرى أننا لستنا من الشرق، ولستنا من الغرب، ولكن نجمع بين الشرق والغرب، وإذا كان الشرق الأقصى يتميز بالفن، وإذا كان الغرب يتميز بالعلم، فإن الشرق الأوسط يتميز بالفن والعلم معا.

ولكن حين اقترب من التطبيق لما يسميه ثقافة الشرق الأوسط، التي تجمع بين الثقافتين، وجدها ممثلة في الثقافة المليونيسية التي ازدهرت في مدينة الإسكندرية، على سواحل البحر الأبيض المتوسط.

وهنا نراه من حيث لا يشعر يعود إلى فكرة طه حسين عن ثقافة البحر الأبيض المتوسط، ويرتد إلى مرحلة الوطواط التائه ولو في صورة مقنعة.

١١

والدكتور محمد جابر الأنصاري في كتابه «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي» والذي صدر في طبعته الأولى سنة ١٩٨٠ م، يرصد ثلاث ظواهر، تنبئ عن تحولات جذرية في المجتمع العربي، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية:

١ - تسييس الإسلام: فقد أخذ تيار العلمانية ينحسر، وفي الوقت نفسه يتقدم التيار الإسلامي ويفوز بمجالات سياسية كثيرة، حتى إن بعض المسيحيين العرب، أمثال ميشيل عفلق وقسطنطين رزق، دعوا إلى الارتكاز على الإسلام في الحركات السياسية والفكرية المعاصرة، كبعد جوهري في ثقافة المنطقة، لا يمكن تجاهله.

٢ - تعريب مصر: إن الأصوات الكثيرة والمرفعة، والتي كانت تنادى عقب معاهدة الاستقلال بربط مصر بالحضارة الأوروبية، وبالدعوة إلى ثقافة البحر الأبيض المتوسط - إن هذه الأصوات أخذت تخفت، وظهرت أصوات أخرى من أمثال محمد على علوية، وعبدالرحمن عزام، وأحمد حسن الزيات، تقاوم دعوة الاغتراب، وتنادى بربط مصر بالثقافة العربية، باعتبارها ممثلة لروح المنطقة.

٣ - تنوير الطبقة المتوسطة الصغيرة: فبعد انتشار التعليم، ومحو الأمية، وظهور الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، ارتفعت هذه الطبقة فوق السطح، وحملت معها أفكارها، والتي كان الإسلام يمثل البعد الجوهرى فى تشكيلها.

وقد تآزرت هذه الظواهر الثلاث مجتمعة، على إحداث نقلة فى حركة الفكر العربى، فلم تعد النظرة فى الأعم الأغلب خارجية، تعبر البحر الأبيض لتستعير القوالب الأوروبية، بل أصبحت داخلية، تتجه صوب سيناء، لتتنمى إلى ثقافة المنطقة.

ويتابع الدكتور محمد جابر الأنصارى هذا التحول بتحليل دقيق، فهو يعتبره ضرورة تاريخية، تفرضها طبيعة المرحلة، فالطبقة المتوسطة حين ارتفعت إلى السطح، حملت معها بطبيعة الحال فكرها، وهو فكر تشككه نظرة التوفيقية، التى تقاوم الاستعمار بيد، وتلتمس العون فى حضارته باليد الأخرى، على حد تعبيره.

وجاء كتابه متابعة تاريخية لهذه التوفيقية، منذ سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، ومن خلال فصول كالآتى:

الفصل الأول : الإحياء التوفيقى بين تصلب السلفية وتطرف العلمانية.

الفصل الثانى : إخفاق الليبرالية فى الشرق العربى.

الفصل الثالث : ركائز التحولات الجديدة.

الفصل الرابع : على المفرق بين تحدى الانشطار العنقى واستجابة التغريب التوفيقى.

والمنهج التاريخى هو الذى يسيطر على هذه الفصول، فهو يبدأ مع الظاهرة منذ نشأتها، ثم يتابع تطورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فصل إلى فصل، وعلى الرغم من أن بعض العناوين، تبدو فى الظاهر فقط وكأنها تحليل لبنية التوفيقية، إلا أنها فى حقيقة الأمر هى متابعة تاريخية لحركة التوفيقية، وهى تحاول أن تبلور ذاتها، من خلال الحوار مع بقية الظواهر الفكرية الأخرى، أو بالتحديد الحوار مع السلفية مرة، ومع العلمانية مرة

أخرى، أو بعبارة أخرى: محاولة البحث عن هوية خاصة، بين ما أسميته «تطرف أول»، وما أسميته «تطرف ثان».

منهج الأنصارى إذن منهج تاريخي وليس تحليليًا، يتتبع الظاهرة تتبعًا تاريخيًا، ولا يحاول كثيرًا أن يحلل بنيتها. ومن هنا بدت «التوفيقية» غائمة في كتابه، مرة يراها مرحلة تاريخية ونتيجة لفكر طبقة متوسطة، وجدت نفسها تحارب الاستعمار بيد، وتلتمس العون من حضارته باليد الأخرى (ص ١٦٣). وثانية يراها من طبيعة الشمولية أو التكاملية الإسلامية، التي تنظر للعقل والقلب كقوتين مترادفتين ومتعاونتين وقادرتين على الوصول إلى الحقيقة العليا (ص ٧٣). وثالثة يراها فكرة تضرب نحو التراث بجذور عميقة، وحين يستعير المعاصرون هذه الفكرة، فليس حبا للتراث فحسب، ولكن لأنهم يجدونها صالحة للتعبير عن مواقفهم الجديدة (ص ٢١٦). ورابعة يراها ضرورة لازمة لفهم تاريخ العرب المعاصر وفهم دينامية المجتمع وإنتاجه الفكري والأدبي، فهي بهذا المعنى ليست نتاج مرحلة معينة (ص ٢٢٤).

وأخيرًا. ينهى كتابه بما يفيد أن التوفيقية تعبير عن روح المنطقة، فيقول: «لذلك فإن أقصى ما يطمح إليه هذا البحث، هو لفت الانتباه إلى هذا المدخل - المستمد من الطبيعة الحضارية العربية ذاتها - في فهم هذه الحضارة. أما الانتقاد الموجه إلى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلماني، فليس غير إشارة إلى طبيعة الجدلية، القائمة بين التوفيقية ونقيضها (السلفي والعلماني)، وغير تعبير عن نوع من الديالكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع المعاصر في هذا الشرق العربي، «الأوسط» ليس جغرافيا فقط، وإنما على الأرجح فكريا وحضاريا».

١٢

يقف كتاب الدكتور الأنصارى عند حد هذه الأسطر الأخيرة، ولم يوغل أبعد من هذه الأسطر، لأن منهجه تاريخي وصفي، يتتبع ما هو واقع خلال مراحل الزمنية من سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، وواقعه لم يقدم له شيئا وراء هذه الأسطر الأخيرة.

وقد جاء كتاب الوسطية العربية، الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٩، ليحدد مذهبا عربيا أصيلا سماه الوسطية، وليتنبأ من خلال هذا المذهب بوسطية معاصرة، ومن هنا كان منهجه تحليليا قياسيا، يحلل بنية المذهب في الجزء الأول، ويتابع تطبيقاته في الجزء الثاني، ثم يتحدث في الجزء الثالث عن وسطية عربية معاصرة ومنتظرة، قياسًا على

الوسطية العربية القديمة، التي تحققت وحققت حضارة شاملة، تتناول مختلف الظواهر
الإنسانية، شعورية أو سلوكية، فردية أو جماعية.

وإذا قلنا إنها «منتظرة» فإن هذا يعنى أنها لم تتحقق بعد في الواقع المعاصر، فلا تزال
جنينا في رحم الغيب، ولكنها موجودة ومنتظرة، فعدم التحقق لا يعنى عدم الوجود، هي
موجودة في ماضيها، تحاول أن تتشكل في الحاضر، تنتظر لحظة التحقق في المستقبل.

ان كل ما ذكره الدكتور الأنصارى عن التوفيقية، يقع في دائرة الارهاص بالوسطية،
ومن هنا كان حديثه تاريخيا، يتبع حركة التوفيقية في حوارها مع التيارات الأخرى، ولكنه
لا يستطيع أن يوغل في تحليل بنيتها، يشير في الأسطر الأخيرة إلى وجود «ديالكتيك»
خاص بطبيعة الشرق العربى الأوسط، ولكنه لم يكشف النقاب عن ماهية هذا
الديالكتيك الخاص.

ان التوفيقية هي تاريخ يصنع الوسطية، وان الوسطية تحاول أن تنبثق خلال هذا
التاريخ.

١٣

وهنا ينبغي أن نفرق بين التوفيقية والوسطية.

التوفيقية هي مراعاة الشئتين دون الوصول إلى شئ ثالث.

وقد سيطرت هذه التوفيقية على مفكرى القرن التاسع عشر في العالم العربى، فقد
رأوا حضارة أوربية متفوقة، لخصها لهم الطهطاوى على صفحات كتابه «تخليص الأبريز»
وحققها لهم على مبارك في صورة واقعية، رأوا هذه الحضارة متفوقة لا يستطيعون أن
يتجاهلوها، وفي الوقت نفسه لا يستطيعون أن يتخلصوا جملة واحدة من تراثهم القديم،
فاصطنعوا صيغة توفيقية، تتيح التجاور بين الشئتين، كما هما يتجاوران على أرض الواقع؛
فالأزهر يتجاور مع الجامعة المصرية، والأحياء الشعبية تتجاور مع الأحياء الأفرنجية.

حاولت التوفيقية أن تقوم بعملية تصالح بين شئتين، هما بطبيعتيهما متصارعان،
ولا أقول متعارضان.

فالحضارة الشرقية الإسلامية العربية، التي تشكل الخلفية التاريخية لعلماء القرن
التاسع عشر، هي حضارة دين + موقف خارجى في الحياة. أو بعبارة أخرى: هي ممارسة
للحياة تهديها طقوس دينية.

أما الحضارة الغربية فهي حضارة عقل + صناعة إنسانية. أو بعبارة أخرى: عقل.

بشرى يقوم بعملية الاستنباط، ويد تحول هذا الاستنباط إلى واقع.

والحضارتان تتصارعان، ونقطة البدء عند كل منهما مختلفة، وهما في الوقت نفسه لا تتعارضان، فكل منهما يمكن أن تفيد من الأخرى، ان هناك اتصالا بين الحضارتين بطريقة ما، ولكن لا يوجد بينهما تواصل، بمعنى أن كل حضارة يمكن أن تتحاور مع الأخرى، ولكن لا تصل إلى مرحلة اللقاء، التي تجعل حضارتها تذوب في خصائص الحضارة الأخرى.

وكانت النتيجة لهذا الصراع بين الشيتين المتجاورين، ان انتهت توفيقية القرن التاسع عشر، إلى انتصار الغالب، ممثلا في النموذج الأوروبي.

نقطة البدء إذن التي ركز عليها علماء القرن التاسع عشر، والتي حاولت أن تقيم تواصلاً بين شيتين، هما بطبيعتهما لا يقبلان هذا التواصل - نقطة البدء هذه في ظني خاطئة.

والنقطة الصحيحة هي التي أشار إليها الأفغاني، حين قاوم فكرة التوفيقية، واستيراد النظريات التربوية من أوروبا، ومحاولة غرسها في البيئة الشرقية، ورأى أن إنشاء المدارس على النسق الأوروبي في مصر وتركيا مثلاً، أمر يخلو من الفائدة التربوية، والأفضل أن نبدأ من واقع الحضارة العربية الإسلامية.

إن البداية من أرض الواقع، سوف تحل نصف المشكلة على أقل تقدير، وهي مشكلة الماضي، فالماضي ليس شيئاً معزولاً، بل هو الحال الذي انتهى إليه الحاضر، هو موجود في الحاضر، لا يمكن فصله والاستغناء عنه، والبشر الذين يتحركون فوق أرض الواقع، ليسوا بمجرد آلات ميكانيكية، ركبت أجزاءها، ثم أحكمت مساميرها، وقيل لها سيري، فسارت. ان البشر هم نتاج الآباء، يحملون الخصائص الوراثية والخبرة التاريخية.

إن التاريخ لا يعرف التقسيمات الزمنية، الماضي والحاضر، لأنه صيرورة مستمرة، كتيار النهر، والحاضر هو استمرار للماضي، أما المستقبل فلم يدخل بعد في مجال التاريخ. إن التقسيمات الزمنية هي من صنع البشر تسهيلاً لإدراك الخبرة البشرية، والتساؤل عن أهمية الماضي هو تساؤل بلا معنى، لا يعرفه التاريخ.

بقى أن نضيف إلى نقطة البدء التي اقترحها الأفغاني، ذلك المنهج الذي اتبعه ابن قيم الجوزية، وهو يتحدث عن الوسطية، التي تجرى وراء الحق هنا وهناك، فتضيفه إليها، وتتحول إلى نموذج أو «شاهد»، يقتدى به الناس.

نقطة البدء التي اقترحها الأفغانى، وذلك المنهج الذى تصوره ابن قيم الجوزية، يمكن أن يؤديها فى النهاية إلى مرحلة الوسطية.

وهى مرحلة يتجاوز فيها الماضى والحاضر، أو التراث والمعاصرة، أو القديم والجديد، ثم لا يقف الأمر عند حد التجاور، بل يتعداه إلى شىء ثالث، يسميه ابن قيم الجوزية مقام الكمال، وهو مقام ثالث، يجمع بين مقامى الجلال والجمال، ويختلف عنها فى الوقت نفسه.

إن مقام الوسطية، أو مقام الكمال، شىء ثالث، يأخذ الشئين فى اعتباره ويختلف عنهما، لم يعد الماضى وحده، أو الحاضر وحده، أو هما متجاوران، لم يعد ذلك يكفى، بل أصبح الأمر يتطلب مقامًا، يجاور بين الاثنين من أجل صيغة ثالثة، يحتفظ الاثنان فيها بخصائصهما، ولا يندمجان، ولكن يحدث بينهما ارتباط من نوع دقيق. وهو مقام غير مقام التوفيقية، الذى يكفى بالوقوف عند الشئين متجاورين، ولا يد عينيه إلى أبعد من ذلك.

١٤

والتوفيقية هى شىء غير التليفية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف إلا أنه من نوع الاشتراك الذى يتوارد فى اللغة العربية، ولا يفصل بين الشئ وضده إلا عن طريق حرف أو حركة، من مثل السكينة والسكون، والتوكل والتواكل، والهون والهون، وغير ذلك مما سبق أن ذكرناه فى فصل «اللغة» من الكتاب الثانى.

التوفيقية تراعى الشئين وإن كانت لم تصل بعد إلى الموقف الثالث. أما التليفية فهى لا تراعى شيئًا ولا تصدر عن موقف، الأولى صدق وإن كان قاصرا، أما الثانية فهى كذب وجبن، والعلاقة بينها علاقة غيرية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا يؤدي إلى أن تكون التليفية غير الوسطية بطبيعة الحال، ولن تكون على أى حال ضد الوسطية، هى غيرها لأنها ليست موقفا، وهى ليست ضدها لأن الضد أحيانا يتبنى موقفا وإن كان خاطئا، هناك فرق كبير بين اللاشئ وضد الشئ.

غير الوسطية هى ضد الوسطية، وإذا كانت الوسطية تراعى الجانبين فإن غير الوسطية تراعى جانبًا وتهمل الآخر، أما التليفية فهى لا تراعى شيئًا على الإطلاق، لأنها ليست موقفا.

وهنا تصبح التلقيفية مرادفة لصفة النفاق، وهى الصفة التى وقفنا عندها فى فصل التاريخ من الكتاب الأول، ورأيناها انحرافا للوسطية يسهل على العربى الوقوع فيه، وخاصة فى عصور الاستبداد، فالعربى بحكم الطبيعة والتاريخ مهياً لأن يعيش الحالتين معاً، تدفعه الطبيعة إلى أن يعيش الحالتين بتلقائية ويفرض عليه التاريخ أن يوازن بين الحالتين بوعى، واكن ظروفًا خارجية مستبدة قد تحرمه من التلقائية أو من الوعى، وتفرض عليه حالة صناعية، فيبدى شيئاً مخفياً شيئاً هو لا يعتقد فيما يبدى ولا يستطيع أن يدافع عما يخفيه، فيفقد الحالتين معاً وإن خيل إليه أنه يجمع بينهما.

وسمى النفاق كذلك تشبيهاً له بنفاق اليربوع، وهو مدخل وهى إلى الجحر، يصطنعه اليربوع خوفاً من مجابهة الخارج، وهو غير المدخل الحقيقى الذى لا يبتدى إليه أحد، اليربوع هنا لا شىء، فالمدخل الحقيقى غير واضح، والمدخل الوهمى مضلل، ويقع اليربوع فى جحره يهلك مشاعره الذاتية.

إن استعارة أحد الأمثلة من علم الكلام قد يوضح كل هذه التجريدات، فأهل الوسط يجمعون بين الجبر والاختيار فى صيغة ثالثة شرحها أهل السنة، والجبرية يركزون على جانب، والمعتزلة يركزون على الجانب الآخر. وكل من هذه الحالات الثلاث تتبنى موقفاً، حتى وإن كان قاصراً فى الحالتين الأخيرتين، أما المناق الذى يوزع نفسه على جميع الأدوار، فهو فى النهاية لا يقبض على شىء «مثله كمثل الذى استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنوره»، وأصبح نوره كلانور، وخير منه الظلمات.

كان لابد من هذا الشرح، حتى يمكن التمييز بين النور ووهم النور، بين الصحيح والزائف، بين ما هو حقيقة وما هو انحراف عن الحقيقة، ودون هذا التمييز يمكن أن تختلط الأوراق، وإن يحسب الوهم فى عداد الحقيقة.

وقد وقع كثير من المعاصرين فى هذا الوهم، واختلطت عندهم الأوراق، وحسبوا الانحراف من خصائص المذهب، وراذلوا بين التلقيفية والتوفيقية والوسطية، فهاجموا الجميع دون تفريق بين الصحيح والزائف، وبين النور ووهم النور.

محمود أمين العالم يهاجم التوفيقية، ولا يفصل بينها وبين الوسطية، فكلاهما «مسك العصا من الوسط»، وكلاهما نفاق يعرقل المجتمع فى مسيرته الاقتصادية والسياسية والفكرية^(١).

(١) راجع الوعى والوعى الزائف ص ٢٨٩.

والدكتور فؤاد زكريا يعتبر الوسطية ومرادفاتها نوعا من المرض النفسى يجعل صاحبه يخشى من تحديد موقفه^(١).

والدكتور زكى نجيب محمود يتابع بعض الانحرافات عن الوسطية، ويرأها «جذورا يجب أن تقلع من جذورها، إذا أردنا للمواطن العربى أن يولد من جديد»^(٢) على حد قوله.

والدكتور جمال حمدان تحت عنوان «مأساة الحل الوسط»^(٣) يحدد هذه المأساة فى تلك المواقف التى لا تتبى عن حسم، وتسئ إلى جوهر الشخصية المصرية.

إن الوهم الذى وقع فيه هؤلاء المفكرون وغيرهم، إنما أتى من عدم تحديد الألفاظ، فترادفت عندهم الوسطية والتوفيقية والتلفيقية، واعتبروا الجميع نفاقا وازدواجية ومسك العصا من الوسط، واختلط عندهم المذهب بانحرافه، وحسبوا الانحراف على المذهب، فهاجوا الاثنين معا ودون تفريق.

١٥

تعرض الباحث حتى الآن لثلاثة مصطلحات، هى:

١ - التوفيقية.

٢ - التلفيقية.

٣ - الوسطية.

فالتوفيقية تجمع بين الشئين دون الوصول إلى موقف ثالث، وقد عرفنا نماذجها عند علماء القرن التاسع عشر، وتستطيع أن نرمز لها بالإمام محمد عبده، فى دعوته إلى المصالحة بين القديم ممثلا فى الحضارة العربية، والجديد ممثلا فى الحضارة الأوروبية.

والتوفيقية تخلو من الموقف تماما، وقد تواردت رموزها فى تلك النماذج التى تكاثرت فى العالم العربى، عقب الحرب العالمية الثانية واكتشاف عنصر البترول، وهى نماذج استهلاكية، تلتصق بالواقع، وتخضع للفرائز، وتفتقد الخلفية التاريخية.

أما الوسطية المعاصرة فلم تتبلور بعد على هيئة محددة.

(١) راجع مجلة القاهرة - أكتوبر ١٩٨٨ م (٣) شخصية مصر ٥٤٧/٤.

(٢) تجديد الفكر العربى ص ٢٩٩.

إن التاريخ العربي المعاصر لم يستمر في دورته الطبيعية، ولم تتطور توفيقية القرن التاسع عشر، فتصل إلى مرحلة الوسطية، وتدخلت الظروف التي شرحناها في الفصل الثالث في هذا الكتاب، فجعلت التوفيقية تنتهي إلى التلفيقية، وأصبحت المعادلة كالأتي:

$$+ \text{ توفيقية} - \text{ تلفيقية} = ؟$$

وهي تعني أن الموجب (التوفيقية) قد انتهى إلى السالب (التلفيقية)، وأن المرحلة الثالثة (الوسطية)، لا تزال تقع تحت دائرة الاستفهام. وكل هذا يعني أن التاريخ المعاصر لما يتم دورته المتوقعه، ولما يصل بعد إلى مرحلة المذهب.

ويبدو هذا واضحاً إذا ما تذكرنا المعادلة القديمة. والتي أنهينا بها فصل التاريخ في الكتاب الأول. ورأيناها تلخص مسيرة الوسطية العربية، فقد كانت كالأتي:

$$+ \text{ تجاورية} + \text{ وسطية} - \text{ نفاق} = ؟$$

إن المعادلة القديمة تعني أن المذهب تطور بصورة طبيعية، استنفر الخصائص المكانية ممثلة في التجاورية، ووصل بها بفضل الإسلام إلى الوسطية، ثم انحرفت بسبب الاستبداد إلى النفاق، إن الموجب قد تطور إلى الموجب، ثم انتهى بحكم الشيخوخة إلى السالب. وطالت مرحلة النفاق (سقوط النظرية)، وأطلت علامة الاستفهام بتحد شديد. تستنفر الإنسان العربي على أن يصنع المرحلة الجديدة، مرحلة الوسطية المعاصرة.

١٦

ومن هنا كان عنوان هذا الكتاب «نحو وسطية معاصرة»، ولم يكن «الوسطية العربية»، وكان لهذا دلالة على أن الوسطية المعاصرة لما تتحقق بعد على أرض الواقع، وإن كل اجتهاد حول تفسيرها إنما هو من باب الحديث عن التاريخ الذي يصنع. ومن هنا بدت الفصول الثلاثة الأولى كخلفية تاريخية تسبق مرحلة الوسطية. من نلال الصراع بين النموذج الأوروبي (الفصل الأول)، والنموذج الإسلامي (الفصل الثاني).

بدأ النموذج الأوروبي متفوقاً ومنذ الحملة الفرنسية، ومقارن، حتى وصل إلى ذروته فيما سميته «تطرف أول».

ولم يبق النموذج الإسلامي ساكناً، فقد تحرك لدافعة الخطر، والتطرف يولد تطرفاً، وانتهت مسيرته إلى ما سميته «تطرف ثان».

وانتهى التطرفان معا إلى النموذج الاستهلاكي (الفصل الثالث)، الذى التصق بواقعه وغرائزه، لا يتجاوزها إلى موقف فكرى.

قد يبدو أن الأمور تبادت حتى درجة الصفر.

ولكن إذا كانت قد وصلت إلى حد الصفر، فإنها لم تصل إلى حد العدم، إنه الصفر الذى يعنى هدم القيم، التى لم تعد صالحة، مثل خرائب الحروب، مهدمة، ولكن تبشر بأن جيلا جديدا سيولد خلال الحطام، ولن يكرر مرة أخرى خطأ الآباء والأجداد، ومهما تبادت الأمور، فإن فترة الوطواط التائه أو المغترب المقنع، أو حتى مرحلة التوفيقية التى تحمل فى داخلها عناصر هزيمتها - إن كل هذا لن يعود للظهور مرة أخرى، وسيبدأ الجيل الجديد من خلال حطامه، فهى وإن كانت حطاما، إلا أنها ملكه، يستطيع أن يبني فيها فيها بيتا جديدا، يسعه وأولاده.

ومن هنا يأتى الفصلان الرابع والخامس فيبشران بالمستقبل، أحدهما (الفصل الرابع) عن الزمان. الآخر (الفصل الخامس والأخير) عن المكان، وهما معا يبشران بوسطية معاصرة تتطلبها اللحظة التاريخية الراهنة، وتتخلق فوق قاعدة مكانية، تعطى وتأخذ من المجالات حولها.

وإذا كان المنهج التاريخي قد سيطر على الفصول الأولى، فإن المنهج التحليلي قد فرضته طبيعة الفصلين الأخيرين. وهو منهج يحاول أن يقترب من بنية الوسطية المعاصرة، وأن يلم بشيء من خصائصها المتوقعة. مسترشدا بالتاريخ مرة، وبنية الوسطية العربية ثانية، ويفكرة الاجتهاد ثالثة، وبعبرية المكان ممثلة فى الروح المصرية مرة رابعة وأخيرة.

١٧

وربما كان هذا الكتاب بأجزائه الأربعة، هو أول كتاب من نوعه، يحاول أن يقترب من بنية الوسطية العربية، لا يكتفى فقط بمبارات التمجيد، ولا بالخلفية التاريخية، التى تحوم حول الشيء ولا توغل فيه.

فالجزء الأول عن المذهب، قد قام بتحليل بنية الوسطية العربية، واكتشف خصائصها المميزة، واتى تمنحها وجودا خاصا، تختلف عن وسطية أرسطو، وعن عدالة أفلاطون، وعن وثنية الفرس، وعن ازدواجية العصور الوسطى، وعن وسطية أهل الصين. والجزء الثانى عن التطبيق، تتبع انعكاس خصائص المذهب الوسطى على مجالات

مختلفة شعورية وسلوكية، فردية واجتماعية، سياسية وفكرية وأدب ولغة وأخلاق وفن ومنهج.

والجزء الثالث عن «نحو وسطية معاصرة»، يحاول أن يقترب من بنية الوسطية المعاصرة، وهي تحاول أن تتشكل خلال الصراع بين النموذج الإسلامى والنموذج الأوروبى، وأن تتخلص من تطرف أول، ومن تطرف ثان حتى تصل إلى مرحلة الوسطية، التى تختلف عن التوفيقية والتلفيقية، وحتى عن الوسطية السلفية.

أما الجزء الرابع والأخير، فهو يبحث عن تطبيق واحد للوسطية المعاصرة، ممثلاً فى محاولات الفن الروائى للبحث عن شكل عربى أصيل، يعكس بصمات التاريخ. ولم يستطع هذا الجزء أن يمضى طويلاً مع بقية الظواهر الأخرى، شعورية وسلوكية، فردية واجتماعية وأدب ولغة ومنهج، كما كان الحال مع الوسطية العربية فى تاريخها القديم - لم يستطع هذا الجزء أن يمضى طويلاً مع تطبيقات الوسطية المعاصرة، لأنها لم تتحقق بعد فى واقع يتناول مختلف الظواهر، ولا زالت أملاً تتطلع إليه جهود المصلحين. وهو الهادى إلى سواء السبيل.

د. عبد الحميد إبراهيم

تمهيد أول أصول التاريخ العربي

١

في صفر الخير سنة ١٢١٦ هـ (١٨٠١ م)، يذكر الجبرتي^(١) أن الناس فتحوا الجامع الأزهر، وشرعوا في تنظيفه وكنسه، ابتهاجا باليوم الذي أخذ الفرنسيون فيه يجلبون عن مصر، «وكان يوما مشهودا، وموسما وبهجة وعيدا، عمت المسلمين فيه المسرات، ونزلت في قلوب الكافرين الحسرات، ودقت البشائر، وقرت النواظر»^(٢).

٢

وكان الجبرتي قد ذكر من قبل أن الفرنسيين بعد مقتل كليبر، زاد ارتياهم في الأزهر الشريف، وشرعوا في حفر ما به من أماكن، بحجة التفتيش على السلاح، فاضطر علماءه إلى إقفاله «وتسمير أبوابه من كل الجهات»^(٣).

٣

إذن حين يفرح الناس يضيئون الأزهر ويكنسونه، وحين يغتمون يقفلون الأزهر ويسمرونه. إن الأزهر ليس مجرد مكان للعبادة، بل هو رمز للروح المصرية، حالة آمالها وآلامها.
هذا من ناحية.

٤

ومن الناحية الثانية فإن الأزهر الشريف لم يكن مجرد مكان يؤمه أهل القاهرة فقط، يتدارسون فيه مذاهب الفقه وعلوم الكلام، ويلتقون بطلابهم من أهل مصر، بل كان

(١) هو عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (١١٦٧ - ١٨٢٢ م). ولد في القاهرة، وتعلم في الأزهر الشريف، وجعله نابليون من كتبة الديوان وولى افتاء الحنفية في عهد محمد علي.
(٢) عجائب الآثار ٢ / ٤٨١.
(٣) المرجع السابق ٢ / ٢٢١.

منارة تشع إلى جميع المنطقة، وتتناثر حول صحنه أروقة للشامي والمغربي والسوداني والتكريتي، ويؤمه طلاب من جميع الجهات، ثم يعودون إلى مواطنهم في العراق والشام والمغرب وباكستان وجميع أرجاء آسيا وأفريقيا، يحملون رسالة الدين، ويتحمسون لمبادئ العقيدة.

٥

نحن إذن أمام حقيقتين لا يستطيع أن يتجاهلها باحث للتاريخ العربي:

١ - روح الدين هو الذي يحرك المنطقة، والدين هنا ليس شيئاً مخدراً، أو أفيوناً للشعوب، بل هو يمثل المقاومة والتحفز ضد الدخيل، ويدفع الجماهير إلى التضحية بكل شيء، فإما الشهادة وإما الانتصار.

٢ - إن المنطقة تصدر عن روح واحدة، وتخضع لتاريخ مشترك، يصيب مصر مثلاً شيء، فتتحرك جميع المنطقة، وكأنها الجسد الواحد ممتداً في الحجاز واليمن وبغداد ودمشق وتونس.

ولعلنا نحتاج إلى شيء من التفصيل والتوثيق.

٦

بعثت الحملة الفرنسية الحس القومي في نفوس المصريين، كما يلاحظ ذلك المؤرخ عبد الرحمن الرافعي في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الحركة القومية»، ولكن الملاحظ لهذا التاريخ في كتابات الرافعي أيضاً يجد أن هذا الحس القومي قد اختلط بحس ديني، وأن العقيدة هي التي كانت وراء ثورات المصريين ضد الفرنسيين ثم الانجليز.

وهي حقيقة واضحة يقول عنها أحد الفرنسيين «كانت الدعوة إلى الثورة تختلط علناً بأذان المؤذنين، يدعون إلى الله وإلى الثورة على المأذن صباح مساء، فبلغ تهيج النفوس أشده، حتى تكفى حادثة واحدة أن تضرع بركان الهياج القومي»^(١).

ومن هنا تحول الأزهر إلى قلعة للنضال، إليه يلجأ المصريون، وبداخله تتكون اللجان الثورية، ومنه تنطلق الروح المشتعلة التي تلهب الفتيل في كل مكان. وهي حقيقة سجلتها وقائع الحملة الفرنسية والتي تقول «أما المعسكر العام للتأثرين فكان الجامع الكبير

(١) تاريخ الحركة القومية ١ / ٢٧٥.

المسمى بالأزهر، ذلك المسجد الجميل الذى طارت شهرته فى أنحاء المشرق، وقد أقام. الناثرون المتاريس على نوافذ الشوارع المفضية إليه، فأصبح من المستحيل أن تقتحمه المدفعية أو الجنود المشاة»^(١).

إن الرافعى^(٢) حين أراد أن يؤرخ للحركة القومية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ركز على دور الأزهر أثناء الحملة الفرنسية، والحملات الانجليزية، وثورة سنة ١٩١٩، إن التاريخ للأزهر هنا هو تاريخ للحركة القومية التى اختلطت بالحس الدينى، إنه يلخص كل ذلك فيقول «فالأزهر إذن كان مركز الثورة فى أواخر القرن الثامن عشر، وقد شغل هذا المركز بعد أكثر من مائة عام، فإن الأزهر خلال سنة ١٩١٩م كان فى فترة من الزمن المعسكر العام للثورة القومية، التى قامت فى مصر عقب انتهاء الحرب العالمية (الأولى) والتاريخ يعيد نفسه»^(٣).

ومن هنا نجد الحس الدينى يتوارى وراء كتابات الجبرى، ويصبح هو المحرك لأحداث تاريخه، إن كتابه «عجائب الآثار» يشبه ملحة للصراع بين الخير والشر، أو قل هو الصراع بين المسلمين الذين تحركهم النخوة الدينية، وبين الكفار الذين يسيئون إلى النخوة الدينية، وهنا نراه فى كتابه ينتصر لقوة الخير ممثلة فى علماء الدين، إنه ينهى أحداث كل سنة بالترجمة للعلماء، وخاصة من استشهد بيد الفرنسيين، ويذكر مؤلفاتهم وتلاميذهم، ويذكر الخسارة الفادحة فى فقدانهم، ويترحم عليهم، ويدعو لهم برضوان الله «ومات العلامة الفاضل الفقيه الشيخ أحمد بن إبراهيم الشرقاوى الشافعى الأزهرى، قرأ على والده وتفقه وأنجب، ولم يزل ملازما لدروسه حتى توفى والده فتصدر للتدريس فى محله، واجتمعت عليه طلبه أبيه وغيرهم، ولازم مكانه بالأزهر طول النهار إلى ويقيد ويفقى على مذهبه، وبأق إلى الفلاحون من جيزة بلاده بقضاياهم وخصوماتهم وأنكجتهم، فيقضى بينهم، ويكتب لهم الفتاوى فى الدعاوى التى يحتاجون فيها إلى المرافعة عند القاضى، وربما زجر المعاند منهم وضربه وشتمه، ويستمعون لقوله ويمثلون لأحكامه، وربما أتوه بهدايا ودراهم، واشتهر ذكره، وكان جسيما عظيم اللحية. فصيح اللسان، ولم يزل

(١) المرجع السابق ١ / ٢٨٢.

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد اللطيف الرافعى (١٣٠٦ - ١٣٨٦ هـ = ١٨٨٩ - ١٩٦٦ م)، محام، مولده ووفاته بالقاهرة، من رجال الحزب الوطنى، الذى أسسه مصطفى كامل.

(٣) المرجع السابق ١ / ٢٧٦.

على حالة حق ائهم في فتنة الفرنسييس المتقدمة، ومات مع من قتل بيد فرنساوية، ولم يعلم له قبر»^(١).

٧

يبدأ المؤرخ اليمنى لطف الله حجاف حديثه عن الحملة الفرنسية على مصر فيقول: «وفيها وردت الأخبار بدخول الفرنسية، جعل الله ديارهم دارسه، وغيرهم من الأفرنج الأبالسة، ديار مصر طهرها الله من الدنس فاستولوا عليها، ومدوا أيدي الكفر إليها، وأظهروا بها الفساد وعانوا وتسلطوا على من بها من المسلمين، ولاثوا كل ذلك بضرب من الخداع، والمكر والحيل والأطماع»^(٢).

ويعضى لطف الله حجاف فيتحدث عن وقع الحملة الفرنسية على نفوس العرب، إنهم يحسون أنها تهديد لديار المسلمين، ويقوم في البلد الحرام محمد المغربي الجليلاني، يدعو إلى الجهاد، ويجمع عليه المتطوعة، ويلقى إليه الرجال والنساء بالأموال ويخرج في أكثر من أربعة آلاف نحو صعيد مصر، ويلتقى بالكفرة، حتى يستشهد في سبيل الله، ويدفن في أرض مصر، رمزا لتلك الروح الواحدة التي تسرى في أرجاء المنطقة.

والقصة نفسها تكرر عند الجبرقي، إنه يرصد تلك الروح التي شاعت في المنطقة ضد الحملة الفرنسية، ويتحدث أيضا عن هذا المجاهد ويسميه الكيلاني، ويذكر أنه مغربي الأصل، كان مجاورا بمكة والمدينة والطائف، وسافر إلى الصعيد مجاهدا في سبيل الله يقاتل الفرنسييس الكفرة»^(٣).

ويتحدث الجبرقي أيضا عن مغربي آخر، ادعى المهديّة، وحث الناس على الجهاد في سبيل الله، ومقاتلة الفرنسييس، فاجتمع عليه أهل البحيرة، وحضروا إلى دمنهور، وقاتلوا من بها من الفرنسيين»^(٤).

٨

وتأتي قصة «سليمان الحلبي» فتعكس هذا الروح العام الذي يسرى في كل المنطقة، إنه أصلا من الشام ومن حلب بالذات، كان طالب علم في الأزهر تلقى علومه من مشايخ ينتمون بحكم الولادة إلى أماكن متعددة، منهم الغزي وغيره، ولكن هذا لا يهم، فالجميع

(١) تاريخ الحركة القومية ٢ / ٢٧٧. (٣) انظر: عجائب الآثار ٢ / ٢٥٠.

(٢) نصوص يمنية ص ٨٧. (٤) انظر، المرجع السابق ٢ / ٢٧٤.

مجاورون، وفي صحن الأزهر وتحت أعمدته تختفى الجنسيات، فقط هناك عقيدة واحدة ينتمون إليها، المصري والمغربي والغزى في ذلك سواء، تعلم الحلبي داخل الأزهر أن الجهاد فريضة، ورتل آيات القرآن الكريم تدعو إلى الاستشهاد، فتربص بكلبير قائد الحملة الفرنسية، وقتله تقربا إلى الله.

دار معه في قاعة المحكمة الحوار الآتي:
«سئل عن ملته فجاوب أنه من ملة محمد، وأنه كان سابقا سكن ثلاث سنين في مصر، وثلاث سنين أخرى في مكة والمدينة.

وسئل عن معارفة في مدينة مصر، فجاوب أنه لم يعرف أحدا، وأكثر قعاده في الجامع الأزهر، وجملة ناس تعرفه وأكثرهم يشهدون في مشيه الطيب»^(١).

ارتاب الفرنسيون في الأزهر وادركوا المحرك الأساسي وراء ظواهر الأحداث، وأخذوا يفتشون عن العلماء، واعتقلوا الشيخ عبد الله الشراقوى شيخ الجامع الأزهر، والشيخ أحمد العريش قاضى مصر، وحجزوهما حتى منتصف الليل.

وانتهت المحاكمة باعدام سليمان الحلبي على الخازوق، وقطع رؤوس ثلاثة من مشايخه في الأزهر، ينتمون إلى اقليم غزة، وهم محمد الغزى وعبد الله الغزى وأحمد الغزى.

٩

اغلق الأزهر بعد تلك الحادثة، وساد الذعر في المدينة، وهاجر كثير من العلماء والأعيان إلى الأقاليم، وتبعتهم الجماهير الفقيرة، حتى اضطرت السلطة الفرنسية لوقف تيار الهجرة، إلى إصدار أمرها بمنع انتقال الناس ورجوع المهاجرين منهم، وانذرت من لم يرجع بعد خمسة عشر يوما بنهب داره.

ويعلق الرافعى على ذلك فيقول «وانقضت تلك الأيام الثلاثة والفرع مخيم على القاهرة، والناس تعترهم الدهشة من تعاقب الحوادث الرهيبة على المدينة العظيمة التي ظلت السنين الطوال قبل الحملة الفرنسية غارقة في لجة الهدوء والسكون»^(٢).

١٠

وتترتب حقيقة ثلاثة عقب الحقيقتين السابقتين، فقد ظهرت في التاريخ العربى فئة،

(٢) تاريخ الحركة القومية ٢٠٧/٢.

(١) عجائب الآثار ٣٦٢/٢.

كانوا يسمونها قديماً «أهل الحل والعقد»، وكانوا يسمونها خلال القرن التاسع عشر الميلادي «الفئة المستتيرة».

١١

ويجبل لي أن هناك فئات ثلاثاً داخل التاريخ العربي: العامة، أهل الحل والعقد، الحاكم.

١٢

ولابد من الضغط على كلمة «فئات» دون طبقات، فالواقع أن تلك الفئات الثلاث بعيدة عن معنى الطبقة بالمفهوم الماركسي التي تقوم على فكرة المصالح المادية وعلى التناقض الطبقي والذي يحل عن طريق الصراع.

إن هذه الفئات الثلاث تخضع لعقيدة دينية، والكل مهياً لأداء دوره الذي يسر له، إنها مجرد أدوار أو وظائف في ظل الصورة العامة، وليست هناك حواجز طبقية، فمن السهل أن ينتقل الفرد من فئة إلى فئة، وأن تتغير وظيفته تبعاً لدوره الجديد، من السهل أن يتحول رجل من العامة إلى عالم مسموع الكلمة من الجانين، ومن السهل أيضاً أن يتحول إلى حاكم ولو كان أعجمياً، فليس هناك تفضيل بين الشعوب والقبائل إلا بالتقوى.

١٣

وحين تعمل هذه الفئات الثلاث في انسجام تام ينتج الازدهار. ولكن قد يحدث انحراف بصورة ما فينتج الانحطاط.

والانحراف قد يتم بأن تضرب فئة أهل الحل والعقد، وتمنع من أن تمارس دورها، كما حدث من محمد علي حين نفى عمر مكرم وأسقط هيئة العلماء.

وقد يتم الانحراف من فئة أهل الحل والعقد نفسها، فتدلس دورها، وتصبح أداة في يد الطبقة الحاكمة، وتقوم بتخدير العامة، وصرفهم عما في جوهر الدين من حرية وعدالة ومساواة.

وقد حدث هذا في مراحل كثيرة من التاريخ العربي.

وربما كانت هذه الأنظمة الثلاثية (عامة، علماء، حكام)، والمستمدة من واقع التجربة التاريخية، هي أصلح الأنظمة، لأنها تقوم على مفهوم وسطي، بين العامة من ناحية، والمستبد العادل - وليس حتماً أن يكون عادلاً - من الناحية المقابلة.

وغلبة الأمية في العالم العربي، وانشغال العامة بضروريات الحياة، وقوة الأجهزة الإعلامية، وسلطة الإعلان التي تعمل على تزييف الوعي - كل هذا وغيره يؤكد صلاحية هذه الأنظمة، ويرزحتمية وجود فئة مستنيرة بين العامة والحاكم، تتخلص من المشكلات اليومية، وتتفرغ لوظيفتها، وتقوم بدور التوعية لكلا الطرفين، وتساعد على الوصول إلى القرار الصحيح.

ولكن لا بد من الاجتهاد في مفهوم معنى «أهل الحل والعقد» بحيث يتغير هذا المفهوم بتغير ظروف العصر والبيئة.

فقدما فهم الناس أن فئة الحل والعقد هم العلماء المتفقهون في العلوم الدينية والشرعية والعربية.

وقد وقع كثير من الحركات الإصلاحية، والتي قامت منذ بداية العصر الحديث وحتى الآن، في شرك هذا المعنى، فأنصرفت إلى علوم الدين، وقامت على أكتاف المتربين بالعلوم الشرعية، ولم تهتم بجانب ذلك بأهل الخبرة في المجالات الأخرى، ولم تتفتح على الإنجازات الحضارية المعاصرة.

لا بد إذن أن يتسع مفهوم أهل الحل والعقد، فيشمل أيضا علماء التكنولوجيا، وأهل الخبرة في مجالات العلوم المختلفة، طبيعة وذرة وسياسة واقتصاد واجتماع ونفس، وغير ذلك ممن تقوم عليهم دعائم الحضارة المعاصرة.

على أن تكون وظيفتهم أكبر من وظيفة المستشارين، إنهم في النهاية هم أصحاب القرار وصانعوه، والحاكم هو المبلغ عنهم لفئة العامة، والنائب عنهم في التنفيذ.

وقد ظلت هذه الأنظمة الثلاثية، مرة في صورتها الصحية، وأخرى في صورتها المنحرفة، تعمل إلى أن حلت محلها ما يسمونه مجالس الشورى أو المجالس النيابية أو مجلس الشعب. وهى مجالس مستمدة من الديمقراطية الغربية، منذ أن فكر اسماعيل باشا أن يجعل مصر قطعة من أوروبا.

إن هذه المجالس تغلب فئة العامة، أو الشعب، أو الجماهير أو الطبقة السفلى، أو الطبقة الدنيا، أو طبقة العمال، لقد أصبحت كلمة «طبقة» تتردد مع هذا المفهوم، وأصبحت هذه الطبقة، أو ينبغي أن تكون، هى صانعة القرار، فى مقابل فئة العلماء وفئة الحكام.

ولكن ظلت هذه الأنظمة الغربية متعثرة فى العالم العربى، وتوقفت عن أن تؤدى دورها، الذى أدته فى العالم الأوروبى، وتحولت إلى مجرد شكلية للمباهاة بالديمقراطية والعصرية.

وربما كانت فئة «أهل الحل والعقد» وفى صورتها الصحية، هى أقوى محور فى الأنظمة الثلاثية، إنها تستمد سلطتها من مصدر دينى، فلا سلطة للشعب، ولا سلطة للحاكم، ولكن السلطة للدستور الدينى.

فباسم الدين توجه فئة العامة وتدفعهم إلى واجباتهم، وباسم الدين أيضا تراقب فئة الحكام، وتمنع انحرافهم عن الأصول الرئيسية، وتجتهد لهم فى المسائل الفرعية.

ولكن المؤرخين العرب - أو الكثير منهم - ركزوا على فئة الحكام دون بقية الفئات، فأخذوا يستعرضون انجازاتهم، وينسبون العصور إليهم، فهذا عصر معاوية، أو عبيد الملك بن مروان، أو هارون الرشيد، أو المأمون، أو الحاكم بأمره، أو صلاح الدين الأيوبي، أو بيبرس، أو محمد على.

ومن هنا تغير مفهوم الازدهار والانحطاط عند هؤلاء المؤرخين، فعصر الازدهار هو

العصر الذى يحقق فيه الحاكم انجازاته العسكرية أو السياسية أو الشخصية، أو حتى العلمية التى تتم بتوجيه منه.

أما عصر الانحطاط، فهو العصر الذى لا يحقق فيه الحاكم أو نائبه شيئاً، وكل ذلك بغض النظر عن الاقتراب أو الابتعاد من الأنظمة الثلاثية، ومن أهم محور فيها، فلم تعد حركات العامة يؤه لها، ولم تعد انجازات أهل الحل والعقد ذات بال يذكر، أو ربما يذكر عرضاً خلال الحديث عن عظمة الحاكم وتفتح وسعة صدره.

١٩

سبق أن ذكرت (رقم/١٣) أن عصر الازدهار - بمفهومه الصحيح - هو الذى يتحقق فيه الانسجام بين الفئات الثلاث. وأن عصر الانحطاط هو الذى يحدث فيه انحراف فى تشكيل الأنظمة، وخاصة فى فئة «أهل الحل والعقد».

وأضيف الآن أن عصر الانحطاط لا يعنى التشكيك فى الأنظمة، ولكن يعنى توقفها إلى حين، تترقب الظروف لكى تبرز من جديد، إنها تظل كامنة كما يقول المناطقة.

إن الأنظمة (أو النظرية) لا تموت على أى حال، إنها موجودة دائماً. وقد يتحقق هذا الوجود بالفعل فيحدث ما يسمى عصر الازدهار، وقد يكون هذا الوجود بالقوة فيحدث ما يسمى عصر الانحطاط.

إن الأنظمة تظل حتى فى عصر الانحطاط كامنة فى بطون الكتب، وفى أوراق المساجد، وفى أدمغة العلماء، وفى أفئدة العامة. إنها تترقب، وتتحين الفرص، لكى تبرز وتظل برأسها من جديد.

٢٠

إن خلاصة معنى الازدهار بمنطق تلك الأنظمة، هو حدوث الانسجام بين الفئات الثلاث، والتأكيد على دور العلماء، ثم تحقيق كل ذلك فى واقع فعلى، يشمل شتى ظواهر المجتمع، ما يجرى فوق السطح وما يجرى تحته، دون التركيز عما يجرى فوق السطح فقط (فئة الحكام) من مهاباة شخصية، أو استعراضات شكلية.

وخلاصة معنى الانحطاط:

هو أن يتوقف هذا الانسجام، وأن تكب الأنظمة عن العطاء، ولكنها لا تموت بل تظل كامنة تترقب.

سقطت بغداد سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م)، وقال المؤرخون إن العالم العربي قد دخل في مرحلة الانحطاط، وإن هذه المرحلة قد امتدت إلى ما يزيد عن خمسة قرون، حتى جاءت الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨ م وقالوا: حينئذ بدأ تحصر النهضة، أو البعث، أو العصر الحديث.

ولكن لم يمض على سقوط بغداد خمسة أعوام، إلا وولد ابن تيمية سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٢ م) ودعا إلى الجهاد والاجتهاد.

ولم تخمد دعوته، حملها تلاميذه من بعده وخاصة ابن قيم الجوزية، وظلت السلسلة متصلة الحلقات، وقامت على أساسها الحركات الإصلاحية والدينية المعاصرة، بدءاً من الروابية والشوكاني، ومروراً بالسنوسية والمهدية ومحمد عبده، وحتى الحركات المتطرفة وإن أساءت فهمه.

إن النظرية لم تمت طيلة تلك القرون الطويلة، بل ظلت تعمل مع سقوط بغداد وعقبه، ومنذ ابن تيمية وبعده، وأخذت تتشكل في شخصيات وحركات وإصلاحات، وتتحين الفرصة لكي تبرز من جديد، وتصبح حقيقة واقعية، ومحقة في مختلف ظواهر المجتمع، فوق السطح وتحت، كما تحققت من قبل، وأوجدت ما يسمى عصر الازدهار الحقيقي.

وإن مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر لا يسمى نهضة أو بعثاً أو عصراً حديثاً، إن النهضة، أو بدايتها إن أردنا الدقة، يجب أن نلتصقها في ثورات العامة ضد تلك الحملة، وفي حركات المقاومة من فئة العلماء، وفي دور الأزهر الشريف، وفي الروح العامة التي شاعت في المنطقة، والتي استنفرت فريضة الجهاد المقدس.

لم يتفطن محمد علي لكل هذه الحقائق، فجاءت إصلاحاته ظاهرية، تعبر عن مجد شخصي، وعن طموحات عسكرية.

يقول المؤرخون إن عصر محمد علي هو عصر ازدهار، فقد أقام إمبراطورية مصرية، وجعل القاهرة تنافس الآستانة، وأنشأ جيشاً قوياً، وأسطولاً عظيماً، وشق القنوات والترع، وأقام القناطر والجسور، وقام بعدة غزوات في الشام والسودان والحجاز والمورة، وجعل من مصر إمبراطورية يخشاها العالم الأوربي.

ولكن منطق النظرية يقول عكس ذلك، ويرى عصره عصر انحطاط، فقد عمل في مسار مخالف للنظرية، أضاع هبة العلماء، وأوجد بذور ثنائية التعليم.

وحين دفن دفنت معه إمبراطوريته للأبد.

٢٣

وتفطن لكل هذه الحقائق رجل مثل الأفغانى، هو لم يبن إمبراطورية، ولم يقم بغزوات، ولكنه دعا إلى إصلاح الدين، ومقاومة التيار الدخيل المتمثل فى الاستعمار.

يقول المؤرخون: فى عصر الأفغانى كان الاستعمار يخيم على المنطقة، ولم يصلح معه جهود الأفغانى، ثم يقولون: وانتهى الأفغانى واستطاع السلطان عبد الحميد أن يجهسه فى قفص من ذهب.

ولكن منطق النظرية يقول عكس ذلك تمامًا، ويرى أن الأفغانى قد وضع بذور ازدهار حقيقية، وإن دعوته قد تلفقتها سلسلة من تلاميذه: محمد عبده، رشيد رضا، سعد زغلول... إلخ.

إنه لم يمت بل لا يزال حيا فى السلسلة الخالدة.

٢٤

ثم جاءت فترة ليست مع ولا ضد، تمثل المرحلة الأولى للإنسانية تهتم بالفرائز والاستهلاك، وتجرى مع تيار الحياة، يدفعها كما يشاء إما إلى شرق وإما إلى غرب، لا تتوقف لتتخذ موقفا، فهذه أشياء لا ترد على البال. لا يهمها أن تكون مع أو ضد، بل يهمها أن تعيش وأن تستهلك وكفى.

٢٥

وخلال هذه المراحل تدور فصول هذا الكتاب حول العناوين الآتية:

١ - النموذج الأوروبى، وتطرف أول.

٢ - النموذج الإسلامى، وتطرف ثان.

٣ - النموذج الاستهلاكى.

ثم يضيف حديثا عن المستقبل تحت عناوين آخرين هما:

٤ - الزمان والمستقبل.

٥ - المكان والمستقبل.

٢٦

وحيث نقول «نحو وسطية معاصرة»، فإننا نعني فترة الترقب والانتظار، أو ما يسميه المؤرخون عصر الانحطاط. والدراسة حينئذ تركز على الوسطية، وهي في حالة صراع، لكي تبلور نفسها، وتعبر عن ذاتها، إن الدراسة لن تتوقف عند الأحداث الظاهرية، التي تتم فوق السطح الخارجي، والتي قد توقع اليأس وتدفع البعض إلى الحكم بأن روح الأمة قد ضاع، وبأن عصر الانحطاط لا يزال ممتدا يلقي بظلاله.

ولعل هذه الزاوية من الدراسة تبيح التفاؤل، وتثير الحماسة، بل ربما تعكس عواطف قومية لا يستطيع الباحث إخفاءها، ولا يجد ضرورة لإخفائها، في عصر يعتمد فيه البعض وعن نية مسبقة إبراز عوامل السلبية والإحباط، حتى تفقد الأمة ثقها في نفسها، وحتى تكون سهولة التقليد، سهولة القيادة، سهولة الابتلاع.

تمهيد ثان أصول الوسطية العربية

١

كانت مكة في عصر ما قبل الإسلام نقطة التقاء، للقوافل التي ترد من اليمن في رحلة الصيف، والقوافل التي ترد من الشام في رحلة الشتاء. وكانت القوافل، تحمل فيها تحمل معها، أثارة من حضارة الفرس في الجنوب، وأثارة من حضارة الروم في الشمال. وكانت أيضا محطاً للقبائل العربية التي ترد إليها من كل أنحاء الجزيرة العربية تغشى الأسواق، وتتبادل العروض والنقول، وتتناشد الأشعار.

وكان البيت الحرام في قلب مكة هو المزار الذي تحج إليه كل القبائل، كان يمثل تاريخها منذ أن بناه إبراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام، وانتهى بقبيلة قريش التي أصبحت تقوم على خدمته، ومرورا بالمحاولات العديدة والمتكررة لإعادة بنائه وإعلاء شأنه.

قد يكون بين القبائل خلاف وقد يكون لكل قبيلة صنمها الخاص، ولكنها جميعا تقدر هذا البيت، وتقدم إليه الهدى والقرابين والشعائر، وتبجل سدنته، وتدافع عنه إن مسه سوء.

فمكة إذن هي عاصمة الجزيرة العربية فكريا ودينيا واقتصاديا، وهي المدينة الوسطى التي تصب فيها الملل والنحل وسائر الأفكار، سواء أتت عن طريق الحضارة الفارسية أو الرومانية. وهي مدينة القوافل - على حد تعبير العقاد - تأخذ أفضل ما في البادية وأفضل ما في الحاضرة.

وكانت الجبال تحيط بها من كل جانب، وتهيئ لها عزلة نسبية، تحميها من الانسياح في الحضارات الأخرى، وتحفظها من عيون المتطفلين، وتتيح لكل تلك الأفكار أن تحتضر وتتفاعل في هدوء، انتظارا لليوم الموعود.

وكان الكثير من تلك الأفكار تمثل تيارات وافدة عبر الجبال، فانتشرت بين العرب عبادة الكواكب والنار والشجر والصابئة وغير ذلك. كما عرفت مكة في ذلك الحين الديانتين اليهودية والمسيحية، وكانت الفرس تدعم اليهودية، والروم تدعم المسيحية، وكان الصراع بين تلك الديانتين يعكس الصراع بين القوتين العظميين في ذلك الحين.

وبعض هذه التيارات كان تنبيه على الواقع العربي بتاريخه وثقافته، فكانت اليهود مثلاً تنبيه على العرب بكتابتها المقدس، وبأنبياء بنى اسرائيل وأخبار الكتاب المقدس. وكان العرب من أجل ذلك يسمون أمة أمية، أى أمة ليس لها كتاب مقدس مثل ما لليهود. وكانت تنطلع إلى أن يكون لهم رسول منهم «يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»^(١).

وخلال هذه التيارات، كان هناك تيار الحنفاء. يشق طريقه بصعوبة ولكن بثقة. فقد كان يمثل الفرع العربي في ورثة إبراهيم أبى الأنبياء، وينتمى نسب معظمهم إلى أجداد عربية خلال أنساب محفوظة تنتهى بهم إلى إسماعيل جد العرب. لم يجد الحنفاء أنفسهم في الوثنية فقد كان لا تشيع طموحهم، ولم يجدها لا في اليهودية ولا في النصرانية، فقد أتت السياسة على جوهرهما، وتحولت اليهودية إلى مجموعة من المحظورات والإصر والإغلال، وضاعت المسيحية في الجدل الذهني حول طبيعة المسيح، وما بقى منها في الجزيرة العربية هو نتف من الأخبار التى تختلط بالأساطير، وتشيع بين عامة أهل الكتاب، وعامة أهل الكتاب في ذلك الحين، وكما يذكر ابن خلدون^(٢)، من الأميين الذين لا يحققون في الأخبار، ولا يفرقون بين التاريخ والأساطير.

ومن ثم أخذ هؤلاء الحنفاء يعبدون الله على دين إبراهيم.

(٢) المقدمة ص ٤٣٩

(١) سورة الجمعة من الآية ٢.

ولكن دين إبراهيم قد ضاع جوهره في تلك الفترة، وتحول إلى شكليات تهتم بالختان والطمث والطهارة.

أحس هؤلاء بالحيرة، فاعتزلوا في بيوتهم يترقبون الفرج.

٤

وكان هناك رجل من أهل مكة، ينتسب إلى تيار الحنفاء، ويعبد الله على دين إبراهيم، ويتحنت في غار حراء، ويتأمل ما حوله، ويتطلع نحو السماء ينتظر الهداية.

٥

ولم يكن هذا الرجل سوى محمد ﷺ

كان حنفيا وينتسب إلى القبيلة التي تقوم على خدمة البيت، وينتهي نسبه إلى جده إسماعيل من خلال أجداد عرفت عنهم النخوة والشهامة والقدرة على القيادة والتنظيم.

٦

وتأتيه الهداية، وينزل عليه القرآن الكريم، ويصبح العرب أمة، لها كتاب مقدس، ولها رسول منهم، وتستطيع أن تقاخر الآخرين.

٧

وينتسب الإسلام في نصوص صريحة إلى تيار الحنفاء، ويأخذ هذا الفرع العربي من دين إبراهيم في التشكل والظهور، فالإسلام هو دين الحنفاء بعد أن تمادى، كما جاء في لسان العرب^(١).

٨

وكانت الطبيعة حول العربي تقدم له الشئنين متجاورين ومتمايزين، فالليل ليل بكل ظلامه وأسراره، والنهار نهار بكل نوره ووضوحه.

وقد انعكس هذا على تركيبة العربي، فكريا وخياليا وعاطفيا.

وجاءت لفته تعكس هذا التفكير، وتواردت ألفاظ الأضداد بكثرة تعبر عن الشيء

(١) انظر مادة «حنف».

وما يجاوره، عن الأبيض والأسود مثلا في لفظة واحدة.

وجاء خياله يعكس قرب العلاقة بين الحسيات والمعنويات، لم يوغل في الحسيات وحدها ولا في المعنويات وحدها، بل كان يستنبط إحداها من الأخرى، ويعتمد في الغالب على أداة التشبيه، التي تقدم الشئين معا دون أن تلغيها أو تلغى أحدها، ولم يكن هذا عجزا عن التجريد كما قال ارنست رينان، بل كان تعبيرا عن خصوصية تضرب بجذور عميقة خلال ظواهر عديدة.

وجاءت عاطفته تعكس هذا التجاور، إن الفارس العربي متمثلا في عنترة في معلقته، يرقى في حبه أمام عبلة وكأنه نسمات الأصيل، ويعنف في حقه على ابنى ضمضم وكأنه قيلولة النهار.

٩

وجاءت الآيات الأولى في المرحلة المكية تستقر عبقرية المكان، وتعبّر عن الشئ وما يجاوره لا تقف عند وجه واحد في الأشياء، تتحدث عن الليل والنهار، وعن الظلمة والنور، وعن الشمس والقمر، وأيضا عن المؤمن والكافر. وتواردت آيات كثيرة، كلها مبكية، على معنى واحد، وهو أن الله خلق الأشياء زوجين اثنين:

﴿الذى جعل لكم الأرض مهدا، وسلك لكم فيها سبلا، وأنزل من السماء ماء، فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى﴾^(١).

﴿أو لم يروا إلى الأرض، كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾^(٢).

﴿خلق السموات بغير عمد ترونها، وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة، وأنزلنا من السماء ماء، فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾^(٣).

﴿سبحان الذى خلق الأزواج كلها، مما تنبت الأرض، ومن أنفسهم، وما لا تعلمون﴾^(٤).

﴿والذى خلق الأزواج كلها، وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون﴾^(٥).

(٤) سورة يس ٣٦.

(٥) سورة الزمر ١٢.

(١) سورة طه ٥٣.

(٢) سورة الشعراء ٧.

(٣) سورة لقمان ١٠.

﴿والأرض مددناها، وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾^(٦).
﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين، لعلكم تذكرون﴾^(٧).

١٠

القرآن الكريم إذن انتسب - ومنذ البداية - إلى تاريخ المنطقة، وأيضاً إلى موقعها، أعلن أنه امتداد لتيار الحنفاء من ناحية، وأخذت آياته تلفت النظر إلى «الزوجية» في الظواهر الطبيعية من ناحية ثانية.

وكل هذا يعنى في عموميه بداية تبلور الشخصية العربية، من خلال الانطلاق من زمانها ومكانها، أى من تاريخها وموقعها.

١١

نقطة البداية إذن كانت الانتهاء إلى تاريخ المنطقة.
وهى بداية صحيحة، ولكنها وحدها لا تكفى.

لو اقتصر الأمر على ذلك لا نساح تاريخ الإسلام داخل المنطقة، وأصبح نسخة مماثلة للتيارات الأخرى.

كان لابد إذن من عنصر «الإضافة» أيضاً إلى تاريخ المنطقة كان لابد من الخصوصية التى تميزه.

١٢

وبدأت تلك الإضافة تتجسد فى مرحلة تالية، هى مرحلة المدينة.

هاجر النبى ﷺ إلى المدينة، وأصبح له موقع تنطلق منه الدعوة، ومجتمع يحرص على هذا الموقع. لم يعد يخشى بطش المشركين، ولا غدر المنافقين.

وأخذ يقلب وجهه فى السماء بحثاً عن قبلة جديدة. كانت القبلة فى المرحلة المكية نحو بيت المقدس، كما كان اليهود يفعلون، وجاءه الوحي وهو فى المدينة بأن يولى وجهه شطر المسجد الحرام، مزار العرب وموطن تقديسهم.

وفى ظل هذا السياق نزلت - وفى أول سورة بالمدينة - آية الوسطية. ﴿وكذلك

(٧) الذاريات ٤٩.

(٦) ق ٧.

جعلناكم أمة وسطا^(١) ولم يكن الأمر أمر قبلة، فأينما تولوا فثم وجه الله، ولم يكن اغتمام اليهود لذلك شكليا، بل كان كل ذلك يعنى أمرا جوهريا وهو بداية تشكل الوسطية الإسلامية داخل التيار العام للمنطقة.

١٣

كان مجتمع المدينة إذن هو أول مجتمع وسطى في ظل الإسلام، وكان تركيبه الفكرى كالآتى:

انتساب إلى تاريخ المنطقة بوجه عام من خلال الانتهاء إلى البيت السامى ممثلا فى إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم فى الأنبياء.

ثم انتساب إلى الحنفاء بوجه خاص، ممن يعتبرون امتدادا لدعوة إسماعيل ويشكلون الفرع العربى داخل هذا البيت السامى.

ثم استتفار لروح المكان، من خلال تأمل ظواهر الطبيعة، التى تقدم الشئيين متجاورين ومتمايزين.

ثم اضافة خصوصية إلى كل هذا هى الوسطية الإسلامية.

وبذلك يتجاور العام والخاص داخل هذا المجتمع، فلا ينفكان، كما لا ينفك الليل عن النهار، ولا النور عن الظلام.

١٤

ومنذ ذلك الحين. أصبحت الوسطية عربية من جهة، وإسلامية من الجهة الأخرى، وحق لها أن تسمى الوسطية العربية الإسلامية.

وأصبحت الصفتان متلازمتين - كوجهى العملة الواحدة - لا تنفكان إلا من باب الجدل العقيم. الوسطية عربية لأنها تنتمى تاريخيا وموقعا إلى عرب ما قبل الإسلام، وهى أيضا إسلامية لأنها بفضل الإسلام تحولت إلى تاريخ مميز، فإذا قلنا «الوسطية العربية» اختصارا، فهى تعنى «والإسلامية» أيضا، فالصفتان لا تنفكان..

(١) سورة البقرة ١٤٣.

كان عرب ما قبل الإسلام يعيشون الحالتين معاً، ولكن بإفراط.
فكانوا أهل جاهلية، وهى تسمية إسلامية، تعنى الحق والفضب الشديد، وكانت «حمة
الجاهلية» - كما يسميها القرآن الكريم - تعصف بكل شيء ساعة سخط، أو تجود
بكل شيء ساعة رضا.

كان ينقصهم ذلك الضابط الذى يتحكم فى الأهواء، ويسير المجتمع نحو الغايات.

وأخذ الإسلام يهذب تراث المنطقة. ويضيف إليه ذلك الضابط.
انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.
ذلك هو مثال جاهلى يمثل تراث المنطقة قبل الإسلام.
ومنه يبدأ النبى صلى الله عليه وسلم، ولكن بعد أن يهذه ويضيف إليه عنصر الضبط.
حقاً انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.
ولكن ليس بمعنى أن تتطلق مع مشاعرك، وتنصر رجل قبيلتك، حتى لو كان ظالماً.
ولكن بمعنى أن تأخذ بيديه، وتجعله يتحكم فى أهوائه، وتمنعه من ظلمه، الذى سيطيح به
فى النهاية ويمجتمعه أيضاً.

وتلك هى إضافة الوسطية الإسلامية.
لا بأس من النظر إلى الشيتين متجاورين.
ذلك هو عطاء الطبيعة.
ولكن الطبيعة لو تركت وشأنها، فقد تودى إلى حمة الجاهلية وهنا يتدخل الإنسان،
فيوجه الطبيعة، ويحد من افراطها، ويضيف إليها عنصر العدل.
وعنصر العدل يعنى الموازنة بين الشيتين، فلا يطفى أحدهما على الآخر.

وذلك هو المعنى الذى أضافته الوسطية فى أول سورة نزلت بالمدينة، فالوسط هو العدل كما نسب ابن جرير الطبرى ذلك إلى أهل التأويل.

١٨

ولكن الأمر ليس بمثل هذه السهولة، ليس هو مجرد حبر يراق على الورق، فتحل القضية.

قد يكون الأمر سهلاً وبمجرد كلام، إذا كنا بصدد معادلة عقلية، أو قضية شكلية. ولكن الأمر لا يبدو سهلاً، إذا كان المطلوب ذلك «العدل» - أو التوازن - داخل الحياة.

الوسطية الإسلامية ليست امتداداً لوسطية أرسطو، التى تحل الإشكال بمهارة وعقلية، تناح لكبار الفلاسفة، ويتيهون بها على غمار الناس.

الوسطية تنتمى إلى تراث المنطقة الدينى، والذى لا يقف عند مرحلة التفكير. فحسب. فكل تفكير يؤدي إلى عمل، وكل قضية تمتحن بوجودها الخارجى وذلك هو التحدى الكبير الذى يواجه الوسطية العربية الإسلامية.

أنت مطالب بأن تعيش فى الحياة.
وأنت مطالب بأن تنظر إلى الحياة فى وجهيها المختلفين.
وأنت مطالب فوق كل ذلك بأن تعادل بين هذين الشئين. لو كان الأمر أمر تفكير لانتهدت المشكلة، بعدة معادلات شكلية، تريخ الفيلسوف، وتجعله يتحنى إلى صومعته ساكن النفس.

ولكن الأمر أمر حياة، وأمر موقف داخل تلك الحياة.

إن السكون إلى جنة العقل وحده لا يكفى، قد يجلب الراحة لصاحبه، وقد يجعله يبدو ساكناً غير مضطرب كما يقول أرسطو. تماماً كتلك التماثيل الاغريقية، تبدو هادئة ساكنة، قد فرغت لتوها من مشكلات العالم، وأن لها أن تستريح فى سكون سرمدى.

ولكن الأمر هو أمر حياة بالدرجة الأولى.

وأنت داخل هذه الحياة عرضة للشئ وما يضاده، عرضة للترغيب من ناحية، وعرضة للترهيب من الناحية الأخرى.

وهنا لن يعيش المرء مرتاحاً، هو دائماً فى حركة، وقلبه - وللأسف دلالة - فى تقلب

« بين لمة الملك و لمة الشيطان، هذا يفويه، وهذا يهديه »^(١) كما قال الغزالي، وهو يشرح الحديث الشريف « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ».

وهنا نجد عنصر الحركة يفرض نفسه على الوسطية العربية الإسلامية هي ليست سكونا وتأملاً ومعادلات عقلية. هي اضطراب في الحياة، وتعرض للغواية والهداية، تجعل صاحبها « يتقلب في اليوم أربعين مرة » كما قال الجنيد، لأنه عرضة للمعارضات والواردات التي « توجب تقلب الصادق بحسب اختلافها وتنوعها »^(٢) كما قال ابن قيم الجوزية وهو يشرح كلام الجنيد.

وهنا الصعوبة كما قلت.

أنت عرضة للواردات.

وقلبك بين أصبعين من أصابع الرحمن.

وقد يجذبك ملك من ناحية، فيأتي شيطان ويجذبك إلى الناحية الأخرى.

وأنت مطالب فوق كل ذلك بأن تستنفر كل قواك الإنسانية، وأن تعي كل هذه الملابس، ثم توجهها متوازنة، لا يطفى فيها جانب على جانب.

١٩

وذلك هو الصراط المستقيم كما يسميه القرآن الكريم، وذلك هو الموقف المخرج الصعب، والذي هو أرق من الشعر، وأحد من السيف، كما يقال في وصف الصراط المستقيم.

وكل ذلك حقيقي، ولا يقال رغبة في وضع العقبات، أو تخويفاً من الطريق. ولكن يقال رغبة في طلب العون من قوة عليا.

أنت لا تترك لعقلك وحدك.

فقد يودى بك إلى غرور، فتعصى عن وعورة الطريق.

أو يودى بك إلى عزلة، تتمتع فيها بسكون سرمدى كالتماثيل الاغريقية.

وهذه القوة الأخرى لا تصادر قرارك، ولا تنوب عنك في تحمل المسؤولية، ولا تجعلك كريشة في مهب الريح.

(٢) مدارج السالكين ١٥٢/٢.

(١) جواهر القرآن ص ٢٩.

هى تؤنس وحدتك، وتجسلك تعى ضعفك، وتعى أيضا وعورة الطريق.
هى لا تطلب منك أن تتراجع فى منتصف الطريق.
بل احزم أمرك، وتوكل على الله، وخذ الأسباب، ودع النتائج على الله.
قدرك أن تعيش هذه الأشياء، فتلك هى طبيعة الحياة.
وقدرك أن توجه هذه الأشياء، وأن تمنحها أسماها ووجودها، فهذا هو دور الإنسان.
وقدرك هذا قد خلقه الله، فلا مفر.
إنها الاستماتة حتى النهاية، وهى استماتة تعى وعورة الطريق، وتعى ضرورة السير
على هذا الطريق.
وهنا النفس الطويل الذى يواصل ويواصل، ولا يتراجع.

٢٠

الوسطية هنا تطل من جديد بين دور الإنسان وهيمنة القوة العليا.
وبين هاتين القوتين المتعاونتين - وليستا المتضادتين - تكون النتيجة نوعا من
السكينة، تختلف عن السكون اختلاف الضد للضد.
السكون هو ضد الحركة.
أما السكينة فهى انغماس فى الحركة، وانتظار اللطف من صاحب الحركة.
هى وسطية أيضا فى تحليلها الأخير.
ليست اندفاعا فى الحركة، كحمية الجاهلية.
وأىضا ليست دفعا للحركة، كسكون الفلاسفة.
هى حركة + توكل = سكينة.
هى احساس بالقلق، ومحاولة للتغلب على القلق.
هى ليست كالتماثيل الاغريقية، تقبع على ذاتها فى صمت سرمدى.
هى كتلك الألفات فى الخطوط العربية، تتوالت هنا وهناك فى حركة من تسعة
النيران، ومن يريد فى الوقت نفسه أن يطفىء هذه النيران.

٢١

تلك هى الوسطية العربية فى خطوطها العريضة، وهى خطوط مرنة واسعة، تتواءم مع
الحياة فى كل عصر ومصر، أو بتعبير القدماء صالحة لكل زمان ومكان.

ولم تكن هذه المخطوط مجرد كلمات تحفظ، أو مراسيم تؤدي، بل كانت حياة يارسها كل عربي، أيا كانت عقيدته.

وكتبت لها الاستمرارية، من خلال رجال يظهرون بين الحين والحين فيجدونها، ومن خلال جمهور يعيشها بقلبه وإن لم يدركها بعقله.

لا انفصال فيها بين الفكر والعمل.

ويبقى السؤال عن الفكر وحده، أو عن العمل وحده، هو نوع من الجدل العقيم، لم يرد إلى أنهان الصحابة، لأنهم كانوا مشغولين بالعمل عن الجدل.

إنه سؤال عقيم، كما السؤال عن الفرخة والبيضة.

وهو نوع من الأسئلة لا يتطلب إجابة، بقدر ما يتطلب المناورة، وقد أدرك أبو سعيد السيرافي خطورة هذا الجدل، فقال للفلاسفة «وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلا، وتستذلوا عزيزا»^(١).

٢٢

ودخلت الوسطية العربية التاريخ، وهي تلك المنهج.

كانت نظرتها لا تكتفي بالداخل، ولكن تطل على الخارج أيضا، ولا تقف عند الذات ولكن تفكر في الآخر أيضا.

وكانت تهدف من خلال منهجها إلى تكوين موقف.

لا تكتفي بملاحظة الشيتين فحسب، ولكن تتجاوز الملاحظة إلى اتخاذ الموقف الثالث.

وتحاورت مع حضارات عصرها، وخرجت من كل ذلك بموقف مميز، يمثل قويا يسمونه بالحضارة العربية الإسلامية.

ولم تكن الحضارة العربية الإسلامية هي مجرد توفيق بين حضارات مختلفة، أو مجرد

جسر يربط حضارة بأخرى. بل كانت موقفا مميزا، من خلال تفسير خاص للتاريخ، ثم انعكاس هذا التفسير على ظواهر الكون والحياة والإنسان.

ففي ظل تلك الحضارة تشكلت فنون وآداب وأخلاق وعقائد ولغة ومناهج. كانت

كلها تحمل بصمة الحضارة العربية، وفي الوقت نفسه تغني الحضارة العربية. ومن خلال هذا الدفع - ولا أقول الصراع - بين المذهب والتطبيق، استمرت الحضارة العربية تؤدي دورها.

(١) الامتناع والموانسة ١ / ١٥٣.

وطالما أصبحت حضارة اختفت ثنائية المحلية والعالمية، وأصبح السؤال عن أسبقية أحدهما، نوعا من الثنائيات التي تطفو فوق السطح في ظل الجدل والفراغ. لم تعرف الحضارة العربية هذه الثنائيات وهى قوية، ولكن عرفتها بعد أن تسلب إليها الضعف.

٢٣

ولسنا الآن في متابعة أسباب هذا الضعف، ولكن النتيجة الحتمية كانت هى انحسار المذهب عن واقع الحياة. وطالت القرون على هذا المذهب وهو هامد يترقب، والناس غافلون لا يحسون أنهم افتقدوا الكثير.

الحكام يندفعون نحو السلطة. والعلماء يكتفون بالحواشى والمتون، ويستغرقون فى الشكليات بعيدا عن الجوهر. والعامّة يكتفون من الدين بالطقوس اليومية، وأحتفالات الختان والموالد. كان الناس يعيشون فى جنة الففلة، ويخيل إليهم أنهم أفضل الأمم، حتى جاءهم التنبيه من الخارج.

٢٤

وكان هذا التهديد ممثلا - بصورة واضحة - فى الحملة الفرنسية على مصر. وبدأت العيون تفتتح، وبدأ الناس يدركون الحقيقة كما هى، وأطل لهم ضعفهم رهيبا لا يقبل المواربة.

وهنا الفارق فى نقطة الاتصال.

اتصال الحضارة العربية القديمة بحضارة عصرها، ثم اتصال العرب فى العصر الحديث مع الحضارة الغربية.

خرج العرب الأوائل من الصحراء وهم أقوياء، يملكون الدليل، ويحاولون التطبيق، وتعاملوا مع الحضارات الأخرى وهم أقوياء، فامتصوا منها الصالح، وحولوه إلى جزء منهم، ثم كان لهم الموقف الأخير والمميز.

أما عرب اليوم فقد فتحوا عيونهم، والعدو يداهم في عقر دارهم، وقد ضاع منهم الدليل أوكاد.

وكانت الدهشة منهم أولا ازاء قوة الآخر، ثم تحولت الدهشة إلى نبرة اعجاب مستترة، ثم إلى مجاهرة بقوة الآخر، فمحاولة للتقليد، وأخيرا إلى رأى للتخلي عن التراث.

٢٥

وتحركت أجهزة المناعة داخل المجتمع العربي، وقام فريق أجر يدعو إلى التمسك بمنهج الأوائل، والمحرص على التراث، ومقاومة التيار الغربي، الذى يمثل استعمارا خارجيا، يهدد طريق السلف.

٢٦

وتصبح القصة منذ ذلك الحين، صراعا بين ما سميت به بالنموذج الأوروبي، وبين ما سميت به بالنموذج الإسلامى.

ولم يكن الصراع صحيا يؤدى إلى الموقف الثالث، بل كان صراعا بين قوتين غير متكافئتين، احدهما تريد أن تبتلع، والأخرى تقاوم ذلك الابتلاع.

وكانت النتيجة الحتمية أن تطرف النموذجان.

تطرف أول، رأى أن الحضارة العربية تحمل عناصر سقوطها، ومن المحتم هجرها، والبحث عن قوة أخرى بديلة.

تطرف ثان، رأى أن الحضارة الأوروبية كفروالحاد، ومن المحتم أيضا هجر هذا الكفر، وإقامة حد الردة على مرتكبه.

٢٧

وبين هذين التطرفين علت موجة حادة من المادية، أنتجت ما سميت به بالنموذج الاستهلاكي، وهو نموذج مشغول عن الفكر بمتابعة أحدث ما تنتجه الحضارة الغربية من أطعمة وزينة وعطور وثياب، وغير ذلك مما يرضى الفرائز الأولية عند الإنسان.

٢٨

ولن نقف عند تطرف أول، ولا عند تطرف ثان، فكلاهما أفرط عن الحد الوسطى.

ولن نقف أيضا عند النموذج الاستهلاكي، فهو مثل «الوثنية» في العصور القديمة، لا تمثل فكراً يتجاوز الواقع المادي.

ولكننا نود أن نشير إلى أن الطريق يبدأ من بحث الوسطية وإذا كانت الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، قد تحدثت عن:

١ - النموذج الأوروبي.

٢ - النموذج الإسلامي.

٣ - النموذج الاستهلاكي.

فإن الفصلين الأخيرين يتحدثان عن مستقبل الوسطية، تحت عنوان:

٤ - الزمان والمستقبل.

٥ - المكان والمستقبل.

٢٩

والحديث عن المستقبل هو كل ما يستطيعه كتاب «نحو وسطية معاصرة». فهو لا يمكنه أن يتحدث عن ماض قريب لهذه الوسطية، ولا عن حاضر أكيد. هي لم تتبلور بعد في كيان محدد، ولا زالت شيئا هلاميا يختلط بالتلفيقية والتوفيقية والازدواجية والعضامية، وغير ذلك من ألفاظ تتوارد دون تحديد، وتأتي نتيجة فترة الانحطاط، التي انحسرت فيها الوسطية عن الواقع، إلى أروقة المساجد، وخزائن الكتب، وأدمغة العلماء، وأفئدة العامة، وتركت انحرافات الوسطية تعبت في الظلام كالهوام.

في نهاية فصل التاريخ من الكتاب الأول، كانت المعادلات التي تفرض نفسها كالآتي:

تجاور + واقعية - نفاق = ؟

طبيعة + فطرة - فساد = ؟

توقع + توكل - تواكل = ؟

وكان الرمز الحى لكل هذه المعادلات كالآتي:

عنبرة + عمر - الحجاج = ؟

إن كل هذا يعنى أن هناك ثلاث مراحل مرت بها الوسطية العربية:

مرحلة عنتره، وهي مرحلة عطاء المكان في مسودته الأولى، والتي تحققت فيها صفات التجاور والطبيعة والتوقع.

مرحلة عمر، وهي مرحلة عطاء التاريخ بعد أن أسقط على المكان، فتحوّلت صفاته إلى واقعية وفطرة وتوكل.

وأخيرا مرحلة الحجاج التي تحوّلت فيها الصفات الإيجابية إلى صفات سلبية فأصبحت نفاقا وفصامًا وتواكلا.

كانت الوسطية الإسلامية التي أعلنت في مرحلة المدينة أسعد حظا، كان المكان قبلها فطريا لم يشوه، وتشكلت عبقرية المكان في مجموعة من الصفات، نفخ فيها الإسلام ووضعها في مهابّ التاريخ فازدهرت.

ثم انحرفت تلك الصفات بسبب نموذج الحجاج وتراكمت عليها الأحداث، فازدادت سلبية على مدى فترة طويلة.

التاريخ لا يعرف المحاباة.. ولا يعرف الشفقة أيضا.

إن كنت قويا جعل صفاتك تزدهر وتنمو.

وإن كنت ضعيفا حول الصفات ضدك، تعمل على هدمك.

وانتهى هذا الإرث الطويل إلى عصرنا الحديث فجعل مسئولية الوسطية المعاصرة تبدو أكثر حرجا.

هي لا تجد أمامها نفوسا بريئة فتضعها في مهابّ التاريخ.

وهي لا تستطيع أن تعيد مرحلة البراءة في التاريخ، فالتاريخ لا يعيد نفسه، ومن الصعب أن نخلق مرحلة جديدة شبيهة بعصور ما قبل الإسلام، إن التاريخ إذا بدأ استمر، وعلى الإنسان أن يتحمل مسئوليته، وهو وحده، ويعون من الله، يستطيع أن يجعل التاريخ لصالحه أو يجعله لضره، أما أن يوقفه أو يعيده إلى الوراء، فهذا ضد طبيعة الأشياء.

وتمادت الأحداث، وانتهى هذا الإرث الطويل إلى عصرنا الحديث، وأصبح نموذج الحجاج هو الذي يسيطر، في البيت، في المدرسة، في الوظيفة، في السياسة، في كل شيء.

وطال العهد بهذا النموذج، حتى خيل للناس أنه هو النموذج الحقيقي، وإنه هو الذي ينبغي أن يسيطر، وإنه أخيرا هو القدوة، لم يحلوا أحداث التاريخ فيدركوا أنه انحراف عن الحقيقة وتشويه للبراءة الأولى.

وأصبحت رسالة الوسطية المعاصرة مزودة، الخلاص أولاً من هذا الإرث الطويل،
مثلاً في نموذج الحجاج، ثم بعث الشخصية العربية ثانياً من جديد.

٣٠

تشكل خلال التاريخ القصير لعصر النهضة الحديثة، نوعان يتشابهان من حيث
المظهر، مع فكرة الوسطية المعاصرة، وهما:

١ - الوسطية السلفية.

٢ - التوفيقية الحديثة.

أما الوسطية السلفية فهي امتداد لشروح السلف حول وسطية الإسلام في أفعال
العباد، وفي صفات الله، وفي الحكمة الإلهية، وفي نفع الدعاء، وغير ذلك من سرد المظاهر
الوسطية، وقد يضيف المعاصرون أنواعاً أخرى، كالوسطية بين الفرد والجماعة، أو بين
الحرية والمسئولية، ولكنهم على أى حال لا يخرجون عن فكرة التعداد والسرد.

أما التوفيقية الحديثة فقد ظهرت كمعصر تلطيف بين النموذج الأوروبي والنموذج
الإسلامي، ومن خلال صيغة تذيب التناقض بينهما.

ولكن الشرق شرق والغرب غرب، ولا يمكن لقاؤهما حتى من خلال صيغة توفيقية
تتيح للغالب أن ينتصر، وللمغلوب أن يبرر.

٣١

أما الوسطية المنتظرة فهي شيء غير ذلك.

لن تكون نسخة مكررة من الوسطية السلفية، فطبيعة الأشياء لا تسمح بذلك،
والأبناء لا يكونون صورة طبق الأصل من الآباء.

ولن تكون امتداداً للتوفيقية، فالتوفيقية تخلو من الموقف المميز، وتقع في دائرة
التبرير.

ولكنها ستكون هي، أما ماهي فالمستقبل كفيل بشرح ذلك

والطريق طويل، ولكنه مضمون.

فقط حين يكون المنهج صحيحاً.

والمنهج الصحيح، كما علمتنا تجربة الوسطية الإسلامية، يكون كالآتي:

استنفار لتاريخ المنطقة.

استفزاز لروح المكان.
نظرة تتفتح على الآخر، وتجري وراء الحكمة أفى كانت.
وكل هذا يؤدي في النهاية إلى موقف ثالث، هو الموقف الوسطى.
وحيث تظهر الطبعة الجديدة للوسطية العربية، هي الطبعة المعاصرة، وتكون أيضا امتدادا للطبعة الإسلامية، مع إضافات وشروح تقتضيها الظروف.
وحيث تتخذ الوسطية اسما طويلا هو: الوسطية العربية الإسلامية المعاصرة، أو باختصار هي «الوسطية العربية»، باعتبارها الأصل الذي تتشكل منه الطبقات المختلفة.
إن الطبقات مهما تعددت تتواصل، ويمتد بعضها اثر بعض في تيار متلاحق يشكل في النهاية ما يسمى بالحضارة العربية الإسلامية.

الفصل الأول

النموذج الأوروبي

وتطرف أول

المجبرتي

١

يخيل لي أن الحضارات كالأفراد قد تصل إلى مرحلة الفرور، فترضى عن نفسها وتستهن بغيرها، ويكون ذلك بداية التقصان.

٢

وقد بلغت الحضارة العربية أوجها، وانتصرت على غيرها، وامتنعت الحضارات الأخرى، ثم أحست بالتفوق والرضا عن النفس، وأنها فوق المعجم والإفرنج.

٣

ويعبر عن ذلك الشعور المجبرتي حين يتحدث عن أول لقاء بين الحملة الفرنسية وأمراء الماليك « فلم يهتموا بشيء من ذلك ولم يكثرثوا به، اعتمادا على قوتهم، وزعمهم أنه إذا جاءت الإفرنج لا يقفون في مقابلتهم وأنهم يدوسونهم بخيولهم »^(١).

٤

ويحشد المجبرتي بأسلوب ساخر مظاهر الاستعداد لهذا اللقاء، فقد خرج مشايخ فقراء الأحمديّة والرفاعيّة والسعدية وغيرهم من الطوائف وأرباب الأشاير، وكذلك أطفال المكاتب « يذكرون الاسم اللطيف وغيره من الأسماء » « وضع العامة والغوغاء من الرعية وأخلط الناس بالصياح ورفع الأصوات بقولهم: يا رب ويا لطيف ويا رجال الله ويحق ذلك، وكأنهم يقاتلون ويحاربون بصياحهم وجلبتهم، فكان العقلاء من الناس يصرخون

(١) عجائب الآثار ٢ / ١٨٠.

عليهم، وبأمرهم بترك ذلك، ويقولون لهم: إن الرسول - ﷺ - والصحابة والمجاهدين إنما كانوا يقاتلون بالسيف والحراب وضرب الرقاب، لا يرفع الأصوات والصراخ والنباح، فلا يستمعون ولا يرجعون عما هم فيه، ومن يقرأ ومن يسمع»^(١).

٥

وكانت سنة الله أن من لم يقرأ ومن لم يسمع ومن لم يتعظ أن تدور عليه الدائرة، ولن تجد لسنة الله تبديلاً، فقد انتصر الفرنسيون وهزم الماليك.

٦

ذهبت السكرة وجاءت الصحوة، ورأى العرب نوعاً جديداً من الحضارة، كانوا يظنون العلم والحضارة وقفاً عليهم، وإذا بهم يجدون الإفرنج الكفرة يستعرضون أمامهم أنواعاً مختلفة من العلوم.

يذكر الجبرقي أن الفرنسيين أودعوا معارفهم في الدور والخزائن، وحثوا الناس على الاطلاع عليها، ويستعرض نماذج لذلك من فلك وطبيعة ورسوم وهيئة وتصاوير وحساب ونقوشات، ويتصفح بعض الكتب، ويتحدث عن التجارب العلمية التي أجريت أمامه، ويحس بالدهشة إزاء كل ذلك ويقول «ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة، ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا»^(٢).

٧

وتضع تلك الفترة البذور الأولى لتقليد الأوربيين، فقد اندفع كثير من الأحداث والنساء إلى التبرج ومحاكاة الفرنسيين في زيهم ونطقهم، ويعدد الجبرقي الكثير من ذلك وهو يستعرض نتائج الحملة الفرنسية، ثم يقول «ويتجاوبون بمحاكاة ألفاظ الفرنسية في غنائهم وتقليد كلامهم شيء كثير»^(٣).

٨

ولكن المجتمع استطاع أن يحاصر تلك الحالات، وأن يقف منها موقفاً حازماً، وقد يكون في بعض الأحيان قاسياً.

(٢) المرجع السابق ٢/٢٣٦.

(١) المرجع السابق ٢/١٨٨.

(٣) المرجع السابق ١/٤٣٧.

إن تلك الحالات لم تصل إلى حد الظاهرة، إنها حالات قليلة، ويعتبرها المجتمع شذوذاً وخروجاً على العرف، يجب أن يقاوم.

إن ابنة الشيخ البكرى كما يذكر الجبرقى، كانت ممن تبرج مع الفرنسيين، فطلبها الوزير «وأحضرها ووالدها، فسألوها عما كانت تفعله، فقالت إني تبت من ذلك، فقالوا لوالدها ما تقول أنت؟ فقال إني برىء منها، فكسروا رقبتها»^(١). وفى ذلك اليوم كسروا رقبة أربع من أشباهها.

٩

ولكن هناك بذورا تتخفى تحت السطح، وتتحين الفرصة، لكى تطل برأسها من جديد، إن قتل امرأة أو إلقاء موعظة، قد يحل مشكلة فرد، ولكنه لن يوقف التيار. إن التيار لا يقابل إلا بتيار آخر، ولا يوقفه إلا ما هو أقوى منه.

١٠

ويبدو أن رجلاً غير عربى، هو محمد على، قد فطن لتلك البذور، التى غرستها الحملة الفرنسية، وطمع أن يتعهدها، وأن يبرزها للنور.

ويحدثنا الجبرقى^(٢) أن محمد على كان يرأسل الإنجليز ويختلى بهم، ويدور بينهم كلام فى وقت كانت الأمة فيه مشغولة بجمعاء، عامة وعلماء، بصد حملة سنة ١٢٢٢ هـ (١٨٠٧ م) الإنجليزية على مصر.

وقد تطلع هذا الرجل إلى النموذج الأوروبى، وطمع أن يجعل من مصر امبراطورية كبيرة على غرار الامبراطوريات الأوربية، فاستقدم الخبراء من فرنسا وانجلترا، وأنشأ المدارس والمراكز والمصانع على الغرار الأوروبى، وأرسل البعثات العلمية لكى تنقل من الغرب العلوم والصناعة والفنون.

وكان رفاعة رافع الطهطاوى فى إحدى تلك البعثات.

١١

وعلى الرغم من أن النظرية لم تكن محققة تماماً فى عصر ما قبل الحملة الفرنسية، إلا أنها كانت لا تزال تتمسك بمظهرها وتحاول أن تتحين الفرص لكى تتحقق بالفعل،

. (١) المرجع السابق ٤٨٦/٢.

(٢) المرجع السابق ٢١٥/٣.

وكان نفوذ العلماء لا يزال سائدا، فهم أهل الحل والعقد، يرجع إليهم العامة في أمورهم، ويصغون لتوجيهاتهم، ويلعبون دور الواسطة بينهم وبين أهل الحكم والسلطة.

١٢

وأدرك نابليون بفطنته هذه القوة، وكان أول منشور يلقيه باللغة العربية بعد نزوله الإسكندرية، يبدى فيه احترامه لتلك الفئة، وتقديسه للقرآن الكريم والشعائر الإسلامية، وأنه ما جاء مصر إلا لكي يخلصها من عسف الأتراك الظالمين. ثم قرب إليه العلماء، وأنشأ لهم الدواوين، ونظم لهم الرواتب، واستمع إلى مشورتهم.

١٣

ولكن الحيلة لم تنطل على العلماء، وأدركوا أنهم أزاء دخيل كافر، وأخذوا يقاومونه بمختلف الوسائل.

يناقش الجيرقي منشور نابليون، ويبين ما فيه من تهافت وكذب، فيقول مثلاً: «قوله (وانني أكثر من الماليك أعبد الله إلى آخره)، لا شك أن هذا خبل في العقل، وغلو في الجهل، أى عبادة؟ فضلا عن كثرتها، مع كفر غطى على فؤاده، وحجبه عن الوصول إلى طريق رشاده».

١٤

ولم تقف المقاومة عند حد المناقشة النظرية، بل تعدته إلى الممارسة العملية، إذ دعا العلماء إلى الجهاد، وقادوا ثورات العامة المتعددة ضد الفرنسيين واتخذوا من الأزهر قلعة للنضال، على منبره يخطبون، ومن أروقته يوزعون الأسلحة، وفي صحنه يستثيرون العامة، ويحضون طلبتهم على الثأر والجهاد المقدس، بل وقتل الدخيل.

١٥

ويلخص كل ذلك نابليون فيقول مخاطبا العلماء: «اتنا لما حضرنا إلى بلدكم هذه، نظرنا أن أهل العلم هم أعدل الناس، والناس بهم يقتدون، ولأمرهم يمتثلون، ثم إنكم أظهرتم لنا المحبة والمودة، وصدقنا ظاهر حالكم، فاصطفيناكم وميزناكم على غيركم، وأخذناكم لتدبير الأمور وصلاح الجمهور، فرتبنا لكم الديوان، وغمرناكم بالإحسان، وخفضنا لكم جناح الطاعة، وجعلناكم مسموعين القول،

مقبولين التسفاعة، وأوهمتمونا أن الرعية لكم ينتقدون، ولأمركم ونهيكم يرجعون، فلما حضر العثملى فرحتهم لقدمهم، وقمتهم لنصرتهم وثبت عند ذلك نفاقكم لنا»^(١).

١٦

وكان محمد على يترقب الأحداث ويتحين الفرص، وقد أدرك بذكائه العملى نفوذ العلماء، والتقط اسم عمر مكرم الذى كان يتردد على الألسنة أثناء مقاومة الحملة الفرنسية، وتظاهر بالتقوى والورع والعدالة، ولعب بتلك الورقة الرابعة، والتف حوله العلماء، ودعوا العامة إلى مناصرته بالنفس والنفيس، حتى استطاع أن ينتصر على خصومه، وأن يلجئ السلطان إلى إصدار «فرمان» بتولية محمد على ولاية مصر «حيث رضى بذلك العلماء والرعية»^(٢) كما جاء فى فرمان.

١٧

والتف العلماء بإخلاص حول محمد على، فهو رجل مسلم ويتظاهر بالعدل، وكل ذلك ينبىء بأن عصرا جديدا يمكن أن يتم، وأن النظرية يمكن أن تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وأن الانظومة الثلاثية يمكن أن تتحقق، ويبدأ عصر الازدهار، ويبدأ التاريخ العربى فى نهضة جديدة، وبطريقة صحيحة وطبيعية، تتطور من خلال التراث، ثم تصعد فوق التراث وبالتراث نفسه.

وقد استثمر ذلك محمد على لإرساء حكمه، وأصغى له العلماء، وقاموا بدور الوساطة بينه وبين العامة، يحثونهم على دفع الضرائب، ويدعونهم إلى طاعة ولى الأمر.

١٨

حقا، كان محمد على ذكيا وطموحا وعمليا، ولكنه لم يكن من أصحاب النظريات، ولا صانعى العقائد.

هو لم يكن عربيا، ولم يتفهم مسيرة التاريخ العربى، ولم يعمل من خلال التراث ومن أجل التراث، ولم يبن الجديدا على القديم.

كان جنديا تركيا، يملؤه الطموح ويدفمه حب الجاه والسلطة إلى التغيير، واستغل

(٢) عجائب الآثار ٦٠/٣.

(١) المرجع السابق ٣٤٥/٢.

ذكاءه في توجيه الظروف لمصلحته، كان يهيم بالدرجة الأولى أن يرضى غروره الشخصي.

١٩

وقد أحس محمد على أن العلماء - وبنوع خاص عمر مكرم - يمكن أن يقفوا أمام طموحه، فعمل على التخلص منهم، ووجه الضربة القاصمة إلى صلب الأنظومة الثلاثية، فتحول أهل الحل والعقد إلى مشايخ الوقت كما يتهمك الجبرتي في أكثر من موضع^(١).

٢٠

كان محمد على يدرك قوة عمر مكرم، ومدى تأثيره على العامة والخاصة، كان السيد يقوم بدوره كمناصر فعال في الأنظومة الثلاثية (تمهيد أول)، يوجه العامة، وينصح الخاصة، وكان الناس يتحلقون حوله لإخلاصه في أداء دوره.

وأحس محمد على بخطورة السيد عمر مكرم، وأنه سيتحول إلى عقبة أمام طموحه الشخصي، الذي لا تحده نصيحة ولا دستور، ومن هنا عمل على التخلص منه، ويشير الجبرتي إلى كل هذه الاعتبارات، فيقول:

«وأخذ الباشا يدبر في تفريق جمعهم، وخذلان السيد عمر لما في نفسه منه، من عدم إنفاذ أغراضه، ومعارضته له في غالب الأمور، ويخشى صولته، ويعلم أن الرعية والعامة تحت أمره، إن شاء جمعهم، وإن شاء فرقهم، وهو الذي قام بنصره وساعده وأعانه، وجمع الخاصة والعامة حتى ملكه الإقليم، ويرى أنه إن شاء فعل بنقيض ذلك»^(٢).

٢١

وأخذ محمد على يثير روح التنافس والتحاسد بين العلماء، حتى انقلب الكثير منهم ضد السيد عمر مكرم، وأخذوا ينتمون فيه «العرضحالات» - على حد تعبير الجبرتي - يعدون مثالبه، ويسردون أخطائه، وأخذوا ينقمون عليه كبريائه، واعتزازه بعلمه، يعبر

(٢) المرجع السابق ٢٦٦/٣.

(١) عجائب الآثار ٢٧٣/٣ وأيضاً ٤٧٨/٣.

عن ذلك الشيخ المهدي، فيقول عن السيد عمر مكرم أمام الباشا «هو ليس إلا بنا، وإن خلا عنا، فلا يسوى يشيء»^(١).

٢٢

وانتهز الباشا الفرصة ونفذ غرضه، فنفى عمر مكرم وأبعده عن منصبه.
وقال عمر مكرم يهدوه وهو يعلق على هذا:
«أما منصب النقابة فأني راغب عنه وزاهد فيه. وأما النفي فهو غاية مطلوب، وارتاح من هذه الورطة»^(٢).

٢٣

ولم يكن نفى عمر وعزله أمراً هيناً.
إن المسألة لا تتعلق بنفى رجل واحد، أو تتعلق بمنصب أو جاه.
إنها هنا ضرب لعنصر فعال في الأنظمة الثلاثية، وهو عنصر العلماء، الذي كان يؤدي دوره في توجيه العامة وإرشاد الخاصة، كان يمثل همزة الوصل بين القمة والقاعدة.
فنفى عمر إنما هو رمز لضرب الأنظمة الثلاثية.
ومن هنا نرى الجبرقي يهتم كثيراً بهذه المسألة، ويبين مدى انعكاسها على العامة والخاصة، ويعدها من الأحداث التاريخية التي يستهل بها، إنه يقول:
«واستهل شهر رجب يوم الأحد سنة ١٢٢٤ هـ وفيه اجتمع المودعون للسيد عمر... وشيعة الكثير من المتعممين وغيرهم، وهم يتباكون حوله حزناً على فراقه، وكذلك اغتم الناس على سفره وخروجه من مصر، لأنه كان ركناً وملجأً ومقصداً للناس، ولتعصبه على نصرة الحق»^(٣).
ويدرك الجبرقي نتائج تلك الضربة، ويلخصها في عبارة واحدة، مركزة ولكنها دالة، فيقول:

(٣) المرجع السابق ٢٧٢/٣.

(١) المرجع السابق ٢٦٧/٣.

(٢) المرجع السابق ٢٧٠/٣.

« ولم تقم بعد خروجه من مصر راية، ولم يزالوا بعده في انحطاط وانخفاض »^(١).

٢٤

أصبحت الأنظومة الثلاثية. إذن في صلبها، وفقد العلماء دورهم داخل هذه الأنظومة، وتحولوا إلى مشايخ الوقت، أى مشايخ يعبرون عن مصالحهم الخاصة، ويجرون وراء متع الدنيا، ويعبر عن ذلك الجبرقى بأسلوب ساخر فيقول:

« وقد زالت هيبتهم ووقارهم في النفوس، وانهمكوا في الأمور الدنيوية، والحظوظ النفسانية، والوساوس الشيطانية، ومشاركة الجهال في المآثم، والمصارعة إلى الولاثم والأفراح والمآثم، يتكالبون على الأسمطة كالبهائم، فنراهم في كل دعوة ذاهبين، وعلى الخوانات راكعين، وللكباب والمحمرات خاطفين، وعلى ما وجب عليهم من النصح تاركين »^(٢).

٢٥

وقد تزامنت تلك الضربة مع الضربة الأخرى، فعملتا معا على إفساد الأنظومة. إن محمد على لم يكتف بالقضاء على نفوذ العلماء، ونفى عمر مكرم، وإسقاط هيئة أهل الحل والعقد، بل عمل في الوقت نفسه، وكما ذكرنا تحت رقم/ ١٠، على تعهد البذور الأوروبية التي غرستها الحملة الفرنسية، وأنشأ التعليم المدني على أنقاض التعليم الديني، وأرسل البعثات المتتالية إلى أوروبا.

وكان يتابع بنفسه أعضاء تلك البعثات، ويحثهم على الاجتهاد والاستزادة من الحضارة، كتب إليهم كتابا في ٥ ربيع الأول سنة ١٢٤٥ هـ يحمل كل هذه المعاني، ويفرهم بالتحصيل العلمي « فإن أردتم أن تكتسبوا رضانا، فكل واحد منكم لا يفوت دقيقة واحدة من غير تحصيل العلوم والفنون »^(٣).

وكان الطهطاوى كما ذكرنا في واحدة من تلك البعثات.

(٣) عصر محمد على ص ٤١٠.

(١) المرجع السابق ٢٧٥/٣.

(٢) المرجع السابق ٥٠٦/٣.

الطهطاوى

١

ولد الطهطاوى عام ١٨٠١ م (١٢١٦ هـ)، وهو عام انحسار الحملة الفرنسية عن مصر.

وأرسل إلى فرنسا عام ١٨٢٦ م (١٢٤١ هـ) وعمره حينذاك خمسة وعشرون عاما
وحين عاد من فرنسا عام ١٨٣١ (١٢٤٦ هـ)، كان يحمل في حقائبه الكثير من
الكتب والمترجمات والمقالات، ويحمل في قلبه شعله التغيير، والحماسة الشديدة لاطلاع
أهله، على الحضارة الأوروبية.

٢

أدرك الطهطاوى المغزى الحقيقى، الذى كان يستهدفه محمد على وراء البعثات
المتتالية إلى أوروبا، وعرف الطهطاوى أن محمد على كان يبغي نقل النموذج الأوروبى،
وغرسه فى البيئة المصرية. وقد اشاد الطهطاوى أكثر من مرة بهذا الهدف، وذلك خلال
كتابه «تخليص الإبريز».

٣

ففى مقدمة هذا الكتاب يشيد الطهطاوى بصنيع محمد على، ويستحسن النموذج
الأوروبى، ويوجه الأنظار إليه ويقول «فإذا نظرت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم
معروفة تامة لهؤلاء الإفرنج، ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئا فهو مفتقر
لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئا مات بحسرتة، فالحمد لله
الذى قيض لى النعمة عندنا لإنقاذنا من ظلمات جهل هذه الأشياء الموجودة عند
غيرنا، وأظن أن من له ذوق سليم وطبع مستقيم يقول كما أقول، وسأذكر بعضها
باختصار فى آخر الكتاب إن شاء الله».

وفي خاتمة هذا الكتاب يعيد الثناء على طريقة محمد علي، ويرى أنه عن طريق هذه البعثات قد صنع ما لم يصنعه الإسكندر ولا نابليون ولا غيرهما من القادة الذين يؤسسون الدول والممالك.

وهو يشيد في الخاتمة أيضا بمسيوجومار، الذي نفذ سياسة محمد علي وأخلص لها، فيقول «ولا ينبغي لنا أن نختم هذه الرحلة، من غير أن نشكر محاسن من ساعد ولي النعم في نجاح مقصوده، من ترتيب أمور التلاميذ وتعليمهم بمدينة باريس، محب البلاد المصرية وأهلها الخوافة جومار، فإنه يسعى بهمة ورغبته في تنفيذ مقصد أفندينا ولي النعم، ويسارع في المصلحة بلا إنكار، فكأنه من أبناء مصر البارين بها، فهو جدير بأن ينظم في سلك المحبين للذات الخديوية».

ويتحدث الطهطاوى في خاتمة كتابه السابق عن ثمار تلك البعثات، ويرى أن محمد علي نجح في تكوين مجموعة من العلماء والفنانين والصناع، يحملون مشعل الحضارة الأوروبية، ولا يقلون في نبوغهم وتقدمهم عن أقرانهم من أهل باريس، إنه يقول «فقد أروض حفظه الله تعالى في تلك الديار بأثناء العلوم أطفالا، حتى صاروا بكمال المعارف رجالا، بل منهم من وصل إلى رتبة أساطين الإفرنج»، ثم يأخذ في تعداد أسماء هؤلاء، الذين تخصصوا في مجالات مختلفة، ونافسوا علماء أوروبا.

وبين المقدمة والخاتمة يستعرض لنا الطهطاوى قراءاته التي تكشف عن مصادر ثقافته، فيحدثنا عن قراءاته في أصول نحو اللغة الفرنسية، وعلم التاريخ، وعلم الحساب والهندسة، وفي علم الجغرافيا بأنواعها، وفي فن الترجمة، وغير ذلك مما يدل على تنوع اهتماماته، وعلى رغبة جادة في أن يعب من كل شيء في باريس، وكأنه يدخر ذلك لكي يقدمه إلى أهله، ويطلعهم على حضارة أهل الغرب.

ويجئ كتابه محققا لهذه الرغبة عند الطهطاوى، إنه يحرص على أن يقدم كل صغيرة وكبيرة عند الفرنسيين، يتحدث عن النظافة والعمارة والشارع والمرأة والرقص والمسرح

والسياسة والدين، وغير ذلك من مظاهر للحضارة الغربية، يريد أن يضعها أمام مواطنيه لكي يلتفتوا إلى وجود حضارة أخرى.

ان مجرد استعراض عناوين المقالة الثالثة فقط، كاف في الدلالة على ذلك (تخطيط باريس - الكلام عن أهل باريس - تدبير الدولة الفرنسية - عادة سكّنى أهل باريس - أغذية أهل باريس - ملابس الفرنسيين - متنزعات مدينة باريس - سياسة صحة الأبدان - اعتناء باريس بالعلوم الطبية - فعل الخير بمدينة باريس - كسب مدينة باريس ومهارتها - دين أهل باريس - تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والصنائع).

٨

وعلماء فرنسا الذين التقى بهم رفاة الطهطاوى، كانوا يوجهونه بطبيعة الحال نحو النموذج الأوربي، ويحثونه على اطلاع قومه على هذا النموذج، وترغيبهم فيه لكي ينسجوا على منواله.

فتحت عنوان «في بعض مراسلات يفي وبين بعض من كبار علماء الفرنسية غير مسيو جومار»، يورد مجموعة من الرسائل المؤرخة، تحوم حول هذا المعنى وتحصر عليه.

يقول له المحب سلوستري دساسى «أما بعد فإن القطعة التى أكملت المطالعة فيها من كتابك النفيس، وحوادث إقامتك في باريس، رددتها إليك على يد غلامك، ويصلك صاحبها حاشية منى كل ما تقوله في باب تصريح الفعل في لغتنا الفرنسية، فإذا نظرت فيها تبين لك صحة ما نستعمله من صيغة الفعل الماضى، فمن الواجب عليك أن تصنف كتابا يشتمل على نحو اللغة الفرنسية المتداولة عند أمم أوروبا كلها وفي ممالكها، حتى يهتدى أهل مصر إلى موارد تصانيفنا في فنون العلوم والصناعات وممالكها، فإنه يعود لك في بلادك أعظم الفخر، ويجعلك عند القرون الآتية دائم الذكر»

ويقول له كوسين دى یرسوال لى عن كتابه السابق «وقد ظهر لى أن هذا التأليف يستحق كثيرا من المدح، وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالى بلد المؤلف، فإنه أهدى لهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوايدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها، ولما رأى وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والعلوم النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام، ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجى والترقى في صنایع المعاش».

ويقول ذلك غيرهما، ويتحدثون جميعا بنبرة افتخار عن الحضارة الأوروبية، ويحملون الطهطاوى مسئولية الدعوة إلى ذلك، وتخليص قومه من برائن التخلف والجهل.

٩

ويحمل حديث الطهطاوى عن النموذج الأوروبى نبرة إعجاب تتخفى بين السطور، وليس عجبا أن يسمى كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» فكأنه يشير إلى أن ما يقدمه عن باريس، لا يقل قيمة عن سبائك الذهب، وأنه ينبغى الحرص على ذلك واقتنائه.

تشتتم تلك النبرة حين استهل مقصده من الكتاب بقوله «المقصد فى مدة السفر من مصر إلى باريس، وما رأيناه من الغرائب فى الطريق، ومدة الإقامة فى هذه المدينة العامرة بسائر العلوم الحكيمية والفنون والعدل العجيب، والإنصاف الغريب، الذى يحق أن يكون من باب أولى فى ديار الإسلام وبلاد شريعة النبى ﷺ».

ونشتم هذا خلال الكتاب، كلما رأى الطهطاوى ظاهرة حضارية كالنظافة أو العدل أو النظام، فإنه يبرزها ويشيدها، ويتمنى أن يراها مطبقة فى بلاده، فهى أولى من غيرها بالمظاهر الحضارية، ولها من تاريخها وتراثها ما يرشحها لكل ذلك.

١٠

ويحاول الطهطاوى أن يفرس النموذج الأوروبى فى الواقع المصرى، وأن يثبت شرعيته، وأنه يتفق مع العادات والتقاليد، فهو فى الواقع لا يستحسن من النموذج الأوروبى إلا مالا يخالف الشريعة المحمدية (ص ١٤١). وهو يرى أن البلاد الإسلامية قد برعت فى العلوم الشرعية، وأهملت العلوم الحكيمية، وأنها من أجل ذلك احتاجت إلى الغرب لكى تتعلمها منه (ص ١٤٧) فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو فى أهل الشرك (ص ١٤٩) ثم يركز على ضرورة تلك العلوم، والغرب قد قويت شوكته بسبب ازدهار تلك العلوم، ولولا أن الإسلام منصور بقوة الله لكان كلاشيء (ص ١٤٨).

١١

وينقب الطهطاوى فى التراث ممثلا فى الأزهر الشريف، ويحاول أن يثبت أن شيوخ ذلك الجامع العتيق الممتد فى تاريخ الأمة، كانوا يهتمون بالعلوم المدنية بجانب العلوم الشرعية، وقبل أن تزدهر تلك العلوم فى الحضارة الغربية، وهو يهدف من وراء ذلك إلى

أن يثبت أن هذه العلوم هي علوم إسلامية في واقع الأمر، ثم نقلها الأجانب إلى لغاتهم. إن شيوخ الأزهر الشريف من أمثال الشيخ أحمد الدمنهورى، والشيخ الجبرقى، والشيخ عثمان الوردانى الفلكى، والشيخ حسن العطار كانوا يهتمون بمدرسة تلك العلوم.

ومن هنا نراه ينقل من مسند الشيخ أحمد الدمنهورى ما يثبت ذلك بالفعل، فهو يذكر الكتب والأساتذة الذين تلقى منهم علوم الحساب والجبر والازياج^(١) والتقويم والمزاويل وأسباب الأمراض وعلاجها والهيئة السماوية وعلم الاضطراب^(٢) والهندسة والمساحة وعلم الإزيماطيقى وعلوم الحيوانات والنباتات والمعادن وغير ذلك من معارف حكيمية كانت شائعة في عصره.

ويذكر الطهطاوى هنا أسماء العلماء الذين تلقى عنهم الشيخ أحمد الدمنهورى في الأزهر الشريف، في محاولة منه لاثبات أن السلسلة متصلة الحلقات، وأنها لا ينبغي أن تتوقف، وهنا يصل إلى هدفه الرئيسى فيخاطب شيوخ الأزهر في عصره «فلو تشبث من الآن فصاعداً نجاء أهل العلم الأزهرين بالعلوم العصرية التى جدها الخديوى الأكرم بمصر بانفاقه عليها أوفر أموال مملكته، لغازوا بدرجة الكمال، وانتظموا في سلك الأقدمين من فحول الرجال»^(٣).

١٢

وأخذت البذرة تنمو، والجهود توثق ثمارها. وتواتت كتب الطهطاوى تقدم المشروع الأوروبى. وتوالى تلاميذه من بعده يحملون على أكتافهم تفصيلات ذلك المشروع.

١٣

إن الناظر إلى مؤلفات الطهطاوى يدرك أن الرجل مشغول بالدرجة الأولى بوضع صورة الحضارة الأوروبية أمام أعين مواطنيه، وقد تحدثنا فيها سبق (رقم ٧) عن كتابه تلخيص باريس ووقفنا قليلاً عند بعض عناوين هذا الكتاب، التى تهتم باستعراض مظاهر الحضارة الأوروبية.

(١) كلمة فارسية بمعنى الجداول الفلكية. (٣) الأعمال الكاملة ٥٣٦/١.

(٢) آلة قديمة لقياس ارتفاع الاجرام السماوية.

وإن الوقوف الآن عند بعض العناوين الآتية لمؤلفاته ومترجماته، يبرهن على أن الرجل يعزف دائماً تنوعات مختلفة على لحنه. الرئيسى:

* كتاب «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر» عربيه وهو في باريس وظهر سنة ١٨٣٣ م.

* وكتاب «التعريفات الشاقة لمريد الجغرافية» عربيه عن عدة كتب فرنسية، وظهر سنة ١٨٣٨ م.

* كتاب مبادئ الهندسة عربيه عن لوجندر وظهر سنة ١٨٤٣ م.

* كتاب «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» عربيه عن لافونتين وهو بالخرطوم سنة ١٨٥١ م.

* كتاب «تعريب القانون المدنى الفرنسى» ظهر سنة ١٨٦٦ م.

* كتاب «تعريب قانون التجارة الفرنسى» ظهر سنة ١٨٦٨ م.

١٤

يتحدث الرافعى عن تلاميذ الطهطاوى، الذين تخرجوا من مدرسة الألسن التى أسسها سنة ١٨٣٦ م، وذلك خلال ثلاث طبقات كل طبقة تكمل سابقتها وتواصل المسيرة. وينهى الرافعى حديثه بقوله «إن تلاميذ هذه المدرسة قد عربوا نحو ألفى كتاب أو رسالة في مختلف العلوم والفنون، وإن جميع الذين نبغوا في الترجمة والتعريب على عهد محمد على وإسماعيل هم تلاميذ رفاعة بك أو تلاميذ تلاميذه»^(١).

(١) عصر محمد على ص ٤٦١.

ونجح المشروع، وما كان حلما على صفحات الكتب عند الطهطاوى وتلاميذه أصبح في عصر إسماعيل حقيقة فعلية، ولم يعد تلخيص باريس بمجرد حروف من ذهب يقدمها الطهطاوى، بل أصبح ذلك التلخيص، وبفضل على مبارك، شوارع ومباني ومدارس وغير ذلك من حقائق واقعية.

يكاد يجمع المؤرخون على أن عصر إسماعيل هو عصر محاكاة النموذج الأوروبي، وقد جد الرجل في تلك المحاكاة في مختلف النواحي الحضارية والمدنية، ويطول المقام لورحنا نعدد مظاهر تلك النواحي، ونكتفى بجزء من شهادة شيخ المؤرخين عبد الرحمن الرافعى، إذ يقول عن الناس في عصر إسماعيل:

« ففى المسكن شرعوا يبنون البيوت على النظام الأوروبى وهجرون التخطيط القديم الذى درجوا عليه فى خلال العصور، ولا شك أن التخطيط الإفرنجى ادعى إلى توفير أسباب الصحة والنظافة والراحة والنظام، ولكن إلى جانب هذه المزايا فقد البناء ذلك الطراز العربى الجميل الذى كان يتجلى فى قصور الخاصة، والذى يعد بلا مرأ آية فى الفن، فهذه القصور أخذت تتلاشى مع الزمن حتى صار ما بقى منها معدودا من الآثار القديمة، ثم عادت الطبقة الممتازة إلى إحياء الطراز العربى وإدخاله فى قصورها الحديثة.

وهجر المتعلمون ومن حاكاهم من السراة والأعيان الملابس الشرقية، كالجبة والعباءة والعمامة، وارتدوا الطربوش والبذلات الإفرنجية، وتضاءلت الأزياء القديمة وحلت محلها الأزياء الأوروبية، فيها عدا القبة، فقد استمسك المصريون بالإعراض عنها.

ودخلت العوائد الأوروبية فى أساليب المآكل والولاتم، فأخذ الناس يدون الموائد ويتناولون الطعام على النمط الإفرنجى، ولا مرأ فى أن الأساليب الأوروبية فى هذا المجال أرقى وأصح من الأساليب القديمة، ولكنها مع الأسف قد استتبعت محاكاة الإفرنج فى تعاطى المشروبات الروحية، وهذه آفة جاءتنا من أوروبا، وبدأ دخولها مصر على أيدي

الأغنياء والسراة والمتعلمين، ثم سرت إلى الطبقات الجاهلة، فعم منها الفساد، وصارت من شر الآفات التي ابتلى بها المجتمع المصري وكان منها برينا»^(١).

٣

وكان على مبارك هو^(٢) المهندس الأول لطموحات إسماعيل، لم يكتف هذا الرجل بالنظريات العلمية، ولا بالحماس المجرد فوق صفحات الكتب، بل ساعدته دراسته الهندسية وطبيعته العملية، على أن يحول الأحلام إلى وقائع، هو لم يلتحق بالأزهر، بل التحق بالتعليم المدني الذي أنشأه محمد علي، ثم سافر في بعثة إلى فرنسا، وظل بها نحو خمس سنوات.

٤

ألف على مبارك كتابا سماه «علم الدين» يحكي قصة شيخ أزهرى وموقفه من الحضارة الأوروبية، تحول هذا الشيخ في القسم الثاني من الكتاب إلى تلميذ يسأل مستشرقاً عن مظاهر الحضارة الأوروبية، فيجيبه، وجعل هذا الحوار عقل الشيخ يتفتح، ثم يتخلص من جموده كما يهدف الكتاب، ويصبح في النهاية عصرياً، يقبل على الحضارة الأوروبية، ويحضر دار التمثيل، وينظر إلى المسرح بالمنظار.

٥

وقد وجد إسماعيل في على مبارك ضالته، والتقى طموح الرجلين معاً، كان إسماعيل يفكر في أن تكون مصر قطعة من أوروبا، وكان على مبارك يحول هذا التفكير إلى واقع فعلي، جعل من الكتاتيب مدارس ابتدائية مدنية، وأنشأ دار العلوم، وجعل التعليم المدني يتفوق على التعليم الأزهرى.

٦

ونجح الأوروبيون في أن يوقعوا الخديو إسماعيل في الفخ، وأحكموا الشراك حوله،

(١) عصر إسماعيل ٢/٢٩٧.

(٢) ولد سنة ١٢٣٩ هـ (١٨٢٣ م) بقرية برنثال - دكرنس - دقهلية، تعلم في الكتاب، ثم التحق بالتعليم المدني، بمدرسة قصر العيني، ثم بمدرسة الهندسة، ثم سافر إلى باريس في إحدى البعثات ومكث بها نحو خمس سنوات، عهد إليه بإدارة التعليم في عهد الخديو إسماعيل، وتوفي سنة ١٣١١ هـ (١٨٩٣ م).

وفرضوا الوصاية عليه، أنشأوا صندوق الدين، والرقابة الثنائية على ميزانية مصر، شكلوا لجنة تحقيق تفحص شئون الحكومة المالية والإدارية، وعينوا وزيرين أجنيين في الوزارة المصرية، لها حق الاعتراض على قرارات الحكومة، تم عزله. وانتهى الأمر بكل ذلك إلى الاحتلال الإنجليزي لمصر سنة ١٨٨٢.

١

لم يمض على مجيء الإستعمار إلى مصر سنوات، إلا وولد طه حسين سنة ١٨٨٩ م.

٢

انتهت النزعة التوفيقية، والتي كانت سائدة بين علماء القرن/١٩، انتهت بطبيعة الحال إلى انتصار النموذج الأوربي.

٣

فقد كان علماء القرن التاسع عشر أو معظمهم، يقولون بضرورة الجمع بين الدين والدنيا، أو بعبارة أخرى بين التراث العربي الإسلامي والحضارة الأوربية، وراحوا يلتمسون في نصوص السلف الصالح وفي مواقفهم ما يثبت أنهم لا يقفون ضد تيار التحضر والتحديث، كانوا ييغون بذلك أن يضيفوا الشرعية على منجزات الحضارة الأوربية.

٤

وأقول «بطبيعة الحال» لأن تلك التوفيقية كانت تحمل في تضاعيفها انتصارا للنموذج الأوربي وإن كان متخفيا، وبها بالحضارة الأوربية وإن كان متسترا، فقد فهم علماء القرن التاسع عشر من الدنيا أنها دنيا الحضارة الأوربية، ولم يستطيعوا حتى أن يفكروا في أنه من الممكن أن تكون لهم دنيا هي دنياهم، ومن الممكن أن تكون لهم حضارة جديدة هي حضارتهم، لو اتجه التفكير هذه الوجهة لاتخذت النزعة التوفيقية، اتجاها آخر يجعل هناك نماذج حضارية أخرى، يمكن أن تقف جنبها إلى جنب مع النموذج الأوربي، بل ربما يمكن أن تقدم البديل المناسب لهذا النموذج، ومن هنا تتخذ عبارة «الجمع بين الدين والدنيا» مفهوما آخر، لا يركز بالضرورة على دنيا وحضارة من صنع الغرب.

٥

كانت نزعة التوفيقية تحمل في طياتها الانتصار للنموذج الأوربي، وتقادد الأمور،

وظهر ذلك حسين، وما كان متخفياً أصبح ظاهراً، وما كان مستتراً أصبح جهاراً.

٦

كانت نبرة الإعجاب بالنموذج الأوربي، تتخفى عند الطهطاوى وراء السطور. وكان يخالطها شيء من الأمل في أن ينبعث الماضي، فيحقق ما حققه النموذج الأوربي، وكان أمله يحوم حول مشايخ الأزهر، الذين اهتموا بما كان يسميه «العلوم الحكمية» وهو يعنى الخبرة بشئون الحياة، ومتابعة المنجزات الحديثة.

٧

ولكن النموذج الأوربي كان قد انتصر، واستقر الاستعمار الإنجليزي في مصر، وأخذ يبشر بحضارته ومنجزاته المادية والعلمية.

وجاء طه حسين يعكس ظروف تلك اللحظة التاريخية، فلم يعد في حاجة إلى إخفاء إعجابه بالنموذج الأوربي، ولم يأس على الماضي، ولم يعقد أمله على مشايخ الأزهر الشريف.

وصدر كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» سنة ١٩٣٨، ليكون وثيقة إعلان انتصار النموذج الأوربي، إنه يرى أن دعوة الخديو إسماعيل إلى أن تكون مصر قطعة من أوروبا، ليست «فتناً من فنون التمدح، أو لوناً من ألوان المفاخرة، وإنما كانت مصر دائها جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وأنواعها» (ص ٣٥).

٨

ويحشد هذا الكتاب بابتهاج شديد مظاهر انتصار الحضارة الأوربية على المجتمع المصري في القرن التاسع عشر. ويرى أنها أصبحت المثل الأعلى لنا في حياتنا المادية والمعنوية، وعلى قدر حظوظنا من القدرات والاجتهادات يكون قربنا من هذا المثل الذي يظل يفريننا من بعيد ونحن نقترّب منه.

ففى حياتنا المادية «نأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يأخذ بها الأوروبيون في غير تردد ولا اضطراب، حياتنا المادية أوربية خالصة في الطبقات الراقية، وهى في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً عن الحياة الأوربية، باختلاف قدرة الأفراد والجماعات وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد، ومعنى هذا «أن المثل الأعلى للمصري

في حياته المادية، إنما هو المثل الأعلى للأوربي في حياته المادية» (ص ٤٠).

٩

والأمر كذلك في حياتنا المعنوية «والتعليم عندنا على أى نحو قد أقمنا صروحه ووضعتنا مناهجه منذ القرن الماضى، على النحو الأوربي الخالص ما فى ذلك شك ولا نزاع. نحن نكون أبناءنا فى مدارسنا الأولية والثانوية والعالية تكوينا أوربيا لا تشوبه شائبة» (ص ٤٦).

١٠

إن النموذج الأوربي لم يعد قابلا للنقاش عند طه حسين، كما أن الظواهر الأوربية التى تقلبت على حياتنا المادية والمعنوية، لم يعد يفهمها طه حسين مرتبطة بلحظتها التاريخية، ولم يعد ينظر إليها بموضوعية من خلال تراث المنطقة، بل تحولت عنده إلى حقائق فعلية، يمكن أن يبنى عليها نتائج تتخذ مظهر النظرية العلمية، إن النتيجة لكل هذا لا تقبل النقض وهى يجب أن «نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء فى الحضارة، خيرها وشرها، خلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره. وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع» (ص ٥٤).

١١

فإذا كان الطهطاوى قد لخص باريس على صفحات الورق، ووضعها بين عيني القارئ يفرجه بها.

وإذا كان على مبارك قد حول هذه الصفحات إلى واقع فعلى، يعايشه المواطن المصرى صباح مساء.

فإن طه حسين جاء ليبارك هذا الواقع، وليضفى عليه مسحة شرعية، وليلبسه ثوب النظرية العلمية التى لا تقبل النقض.

١٢

وراح يكسو تلك النظرية المظهر العلمى الذى يعتمد على حقائق التاريخ ومسلمات الجغرافيا.

وهذه الفكرة التى تعنى فى النهاية الالتقاء بين الشرق والغرب، ولو على حساب الشرق، تتحول عند طه حسين إلى واجب قومى، يدافع عنه بحماسة، ويرى أن يتبناه المصلحون بعد فترة الاستئلال وظهور الديمقراطية فالواجب «أن نتمحو من قلوب المصريين أفرادا وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذى يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربي، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومنحوا عقولا غير العقول الأوربية» (٥٠).

كان يخيل لطله حسين، أنه يستطيع أن يخلص المصريين من الإحساس بالدونية، فيربطهم بالعقل الأوربي المتفوق، فهو لا يختلف عن العقل المصرى، والأوربي لا يتميز عن المصرى، ومن هنا لا يملك حق الافتخار، والإحساس بأنه من طينة أرقى.

وهو حل فى ظنى يصدر من إحساس قوى بالتبعية فإن تمحو ذاتك لكى تصبح صورة من الشخص القوى، إنما هو فى حقيقته امتهان للذات.

وكان من الطبيعى أن يودى هذا التفكير بطه حسين إلى تلك الحقيقة النفسية، وأن ينكر هوية الشرق، وأن يجرده من خصوصيته لكى يضيع فى النموذج الأوربي «وبعد، فهذا الشرق الروحى، ليس هو شرقنا القريب من غير شك، فشرقنا القريب كما رأيت هو مهد هذا العقل الذى يزدهى ويزدهر فى أوربا، وهو مصدر هذه الحضارة الأوربية التى تريد أن تأخذ بأسبابها، وما أعرف أن لهذا الشرق روحا يميزه من أوربا، ويتيح له التفوق عليها» (ص ٧٨).

إن السؤال الذى طرحه طه حسين فى بداية كتابه «أمصر من الشرق أم من الغرب» كان يحمل فى تضاعفه إحساسا كبيرا بالتبعية، وجاءت إجابته تعكس هذا الإحساس، فمصر ليست من الشرق الأقصى كالصين واليابان، وإنما مصر من الغرب الأوربي. إنها إجابة تحمل قدرا كبيرا من الاستهانة بالذات، وتلقى ثقافة عريقة فى تاريخ

الإنسانية، وهى ثقافة الشرق الأوسط، إنها تفترض أن المواطن فى تلك المنطقة الشاسعة حتم عليه أن ينحاز إلى أحد الخيارين المطروحين، الشرق الأقصى أو الغرب الأوربي أما أن يقدم ثقافة مميزة، فهذا ما لم يرد على ذهن صاحب السؤال وإلا لطرحة بصيغة أخرى، لا توقع فى شرك إجابة جاهزة.

إن الإجابة عن هذا السؤال المطروح لا تعنى حتمية الإيجاب، أو الانحياز إلى أحد الطرفين، بل قد تكون سلبية، بمعنى أن مصر ليست من الشرق ولا من الغرب، ولكنها من منطقة الشرق الأوسط، من تلك الشجرة المباركة، التى هى لا شرقية ولا غربية، ولكنها وسطية، تضم الشرق والغرب معا وتتجاوزهما فى أنظومته المميزة، التى تقدم النموذج المتكامل، والذي يمكن أن يعيد الطرفين المتباعدين إلى التصالح والالتقاء على مفهوم جديد.

٢٠

إن هذا معناه بالدرجة الأولى أن الوسطية العربية لا تعرف بأنها مع. أو ضد أى لا تعرف من خلال نموذج خارجي، ولكنها تعرف من داخلها، وليست مشكلتها مع أو ضد، فتلك هى مشكلة الآخر، إن أراد أن تكون معه أو ضده، فهو قراره، أما الوسطية فهى هى.

ليس حتما أن تقاوم التطرف بأن تقع فى تطرف آخر، وليس حتما أن تقاوم التطرف فى استخدام المذاهب الجديدة، بأن تخصم كل ما هو جديد، أنت لست مع الغرب ولا ضده، وإنما أنت فوق ذلك، تجمع بين الشرق والغرب، أنت اذن وسطى، تحاور كل المذاهب من منطلق القوة، ومن منطلق اختيارك وحدك، ومن منطلق قرارك وحدك.

٢١

أراد طه حسين أن يجرد مصر من واقعها الأصيل، وأن يقترب بها إلى النموذج الأوربي، هو حقا أراد أن يلحقها بمناطق القوة، حتى تسهر بالقوة، وحتى لا تحس بالدونية حين تقارن نفسها بالنموذج الأوربي، فهى أوربية أيضا، ولكنها قوة مجلوبة من خارج، يمنحها صاحبها متى ما شاء، ثم يستردها متى ما تعارضت مع مصالحه، هى قوة تجعل تاريخ مصر العريق، يبدأ من مظاهر التحضر فى القرن التاسع عشر، أماما عدا ذلك فهو تأثيرات طارئة، لا تتعدى المشاعر والعواطف الدينية.

إن الممثل كين فى مسرحية سارتر، كان يمثل دور العظماء والملوك والقادة فى مسرحيات

فالجغرافيا تقدم لنا مصر مرتبطة بموقعها على الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط، في مواجهة دائما مع أوروبا التي تقف على الساحل الشمالى. والتاريخ يتحدث باستمرار، ومنذ عهد الفراعنة عن صلات ثقافية مستمرة بين مصر في الجنوب، والاعريق في الشمال.

١٣

أما صلة مصر بالإسلام فهي صلة طارئة، لا تتعدى في نظريته مجرد الشعور الدينى «وإذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوربى، ولم تخرجه عن يونانيتها الموروثة، ولم تجرده من خصائصه التى جاءت من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصرى، أو لم يغير عقل الشعوب التى اعتنقته، والتى كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط» (ص ٣٢).

١٤

وإذن يجب على الأزهر في ظنه أن يبارك هذا الوضع، وأن يجعل الدين في خدمة النموذج الأوربى، «وليس من الخير أن يكون الأزهر حربا على الحياة الحديثة، فإن هذه الحرب لا تجدى ولا تفيد، وإنما الخير والواجب أن يكون الأزهر ملطفا للحياة الحديثة، مخففا لأنفقالها، ملاتما بينها وبين ما يأمر الله به من الخير والمعروف، مباعدا بينها وبين ما ينهى الله عنه من الشر والمنكر» (٤٣٦).

١٥

يخيل لى أن هناك تيارين في تاريخ الإنسانية، تيار شرقى يعظم من دور النبى - ﷺ - ويعتمد على الدين. وتيار غربى يعظم من دور الفيلسوف ويعتمد على الفلسفة ويبدو أن بينها صراعا لا ينتهى، وأن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا كما قال كيبلنج. ولكن طه حسين يرى أنها يمكن أن يلتقيا، وأن مقولة كيبلنج هذه غير صادقة (ص ٣٥).

ولكن التقاءهما يأتى في نظريته على حساب التيار الشرقى، إنه يلغيه تماما، ويخلصه من خصوصيته حتى يستطيع أن يندمج في التيار الغربى، ويصبح جزءا منه، فهو يقول «إذن فكل شيء يدل على أنه ليس هناك عقل أوربى يمتاز عن هذا العقل الشرقى، الذى يعيش في مصر وما جاورها من بلاد الشرق والغرب، وإنما هو عقل واحد، تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة، فتؤثر فيه آثارا متباينة متضادة» (ص ٣٨).

شكسبير، ولكنه أهدا لن يكون عظيمًا أو ملكًا أو قائدا، وحين اكتشف ذلك في نفسه، هجر
أدوار العظماء وتزوج ابنة البقال، وأراد أن يكون هو.

إن طه حسين يريدنا أن نكون كالمثل كين، ولكن أهدا لن يكون هذا الطريق هو
الطريق الصحيح لمعرفة أنفسنا، الطريق الصحيح أن نكون نحن، لا شرق ولا غرب،
ولكننا فوق الشرق والغرب، ونجمع بينهما، ونضيف إليهما، في أنظمة جديدة، هي
الوسطية العربية.

تطرف أول

١

كان الطهطاوى قد صور النموذج الأوروبي على صفحات كتبه، في محاولة لدفع القارئ إلى انتقاء أفضل ما في هذا النموذج بما لا يتعارض مع جوهر الحضارة العربية الإسلامية.

وجاء على مبارك فحول هذه الصفحات إلى واقع فعلى يلتقى به الإنسان العربى فى الشارع والمكتب والمنزل، ويتيح له أن يستخدم تكنولوجيا العصر فى رفاهية الحياة اليومية، دون أن يؤثر هذا على عقائده وحياته الروحية.

وسادت النزعة التوفيقية عند علماء المنطقة العربية فى عصر النهضة الحديثة.

٢

حقاً، كانت النزعة التوفيقية كما ذكرنا من قبل، تحمل فى ثناياها انتصاراً للنموذج الأوروبي، ولكن هذا القدر لم يرض المتطرفين، وجاء أدونيس فى كتابه «الثابت والمتحول»، فأدان هذه النزعة التوفيقية عند الطهطاوى وعلماء عصر النهضة، ورأى أنها لا تستطيع أن تحل التناقض الأساسى بين الموروث العربى والتراث الغربى (٣/٣٦).

إن التناقض يحل فى ظنه بإزالة الموروث العربى كلية، لأنه يقوم على الثبات والاتباع، وإتاحة الفرصة لعناصر التحول والإبداع لكن تشق طريقها.

وتعريف الثبات عنده بأنه «يقيم الحياة والإنسان والثقافة على مطلق إيمانى لا يتغير، والمطلق نموذج، وكل تمسك بالنموذج يتضمن الحرص على نسيان التراث، وعلى المشاكلة والمائلة، ونسيان الذات يتضمن بالضرورة نسيان قواها الخلاقة، الخيال والحلم وما يكشفان عنه، ومن يتمسك بالنموذج لا يعنى بما يمكن أن يحدث، بل بما حدث أوتم، وبما يجعل هذا الذى حدث أو تم يستمر ويزداد رسوخاً، فالدافع هنا ليس دافعا إلى التقدم فى اتجاه ما يجبهه، وإنما هو دافع فى اتجاه ما يعلمه لكى يستعبده، الحركة هنا ارتداد وليست انطلاقاً» (١/١١٢).

أما التحول فإنه «يجعل من الإنسان محورا يدور حوله كل شيء، وإنه يجعل من الله نفسه ابداعا إنسانيا، وهكذا يصبح الإنسان هو الغاية، وهو المستقبل الذي يظل آتيا» (١١٣/١).

فالتبات إذن استلاب للإنسان، والتحول هو تأكيد على عنصر فعالية الإنسان.

ثم ينتقل من تلك القضية التي تبدو ظاهرا مرضية، إلى قضية أخرى تبدو غريبة، وهي أن الدين إنما يقوم على عنصر الاستلاب، وتحويل الإنسان إلى طفل يتلقى الأوامر والنواهي «يضع الدين بمفهومه الذي ساد سلفيا الآخرة مقابل الدنيا، أو الغيب مقابل الطبيعة، وهو في ذلك يفصل بين الفكر والواقع، كما يفصل بين النفس والجسم، هناك بدنيا اغتراب مزدوج، الفكر مقترب عن الواقع، الواقع مقترب عن الفكر هناك بدنيا صراع بين طرفين، ليس الخلاص (أو الهلاك) في وحدتها، بل الخلاص (أو الهلاك) في تغلب أحدهما على الآخر، طبيعي إذن أن يكون الموقف الديني من الدنيا هو أن يشكلها، وأن يعيد تشكيلها وفقا لمقتضى الآخرة، فالواقع موجه قبلها، برؤيا مثالية لا ترى فيه الشيء من حيث إنه موضوع لذاته، وإنما تراه من حيث إنه يلائم هذه الرؤيا أو ينافرها» (٦٤/١).

ولما كانت الحضارة العربية تقوم في جوهرها على الدين، فهي إذن في رأيه تقوم على الاستلاب، وتغليب عناصر التبات.

والنتيجة النهائية أن تلك الحضارة تقف ضد التقدم الحقيقي، فهي إذن يجب أن تزول.

وتلك النتيجة في رأيه هي الجزء التقوي في كتابه، أي العبرة النهائية التي استخلصها من خلال صفحاته «إذا صحت هذه المقدمات الوصفية لبنية الفكر العربي الاتباعي، فإن الجانب التقوي من النتيجة التي استخلصها، يمكن أن أصوغه كما يلي: الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، أعني إنها ثقافة اتباعت لا تؤكد

الاتباع وحسب، وإنما ترفض الابداع وتدينه، فإن هذه الثقافة تحول، بهذا الشكل الموروث السائد دون أى تقدم حقيقى. لا يمكن بتعبير آخر كما يدولى، أن تهض الحياة العربية، ويبدع الإنسان العربى، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربى، وتتغير كيفية النظر والفهم التى وجهت هذا الفكر ولا تزال توجهه» (٣٢/١).

٨

الكتاب من أوله إلى آخره يقوم على التنظير والتسويق والتبرير لعناصر هدم الحضارة العربية الإسلامية، هو بلا مواربه يبارك عناصر هدم الحضارة العربية، ويعتبر تلك العناصر هى عوامل تحول وابداع واستشراف للمستقبل، وكشف عن فعالية الإنسان.

٩

وهو يريد أن يهدم الحضارة العربية من داخلها، وليس من خلال نموذج خارجى، إنه يقول بوضوح «وإذا كان التغير يفترض هدمًا للبنية التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة خارج التراث العربى، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته» (٣٣/١).

ومن هنا ينتقى من مسيرة التاريخ العربى عناصر الهدم والاضطراب، ويعتبرها تحولاً وابداعاً، بدءاً من فتنة عثمان التى يسميها ثورة، ومروراً بالقرامطة والزنادقة وأفكار ابن الراوندى والرازى، وانتهاءً إلى أصحاب وحدة الوجود.

١٠

إن النية إذن مبيتة، والفكرة مسبقة، وعوامل الحقد تسفر عن نفسها بلا موارد، إنها تقفز إلى النتائج، وتسبق المقدمات، وتحرف النصوص، وتلويها عن غرضها وتطبق أفكاراً ماركسية عن الطبقة والصراع والديكتاتورية والعنف والسلطة ولغة السوق، على الحضارة العربية الإسلامية، والتى لها مسيرتها الخاصة ومفرداتها الخاصة

١١

إن المؤلف يضع الأديان كلها فى سلة واحدة، ثم يخلط بينها وبين الأسطورة التى كان يفسر بها الإنسان الأول مظاهر الطبيعة حوله، ثم يقفز إلى المقولة الماركسية، الدين أفيون الشعوب، أو بعبارة أخرى الدين استلاب للوعى الإنسانى.

لقد تعمدت في الفقرة رقم ٦ أن أطيل الاقتباس نسبيا من أدونيس ليرى القارئ بنفسه أن مفهوم أدونيس عن الدين، يختلط بمفهوم الأسطورة والأفكار الغيبية التي سادت في العصور الوسطى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن وضع الإسلام في تلك السلة إنما هو تجاهل لمفهوم الإسلام، وتطبيق لأفكار خارجية عنه، إن أدونيس لم يكتشف عنصر الوسطية في الفكر الإسلامي، ذلك العنصر الذي لا ينظر إلى طرف في مقابل طرف آخر، أو إلى طرف يلغى وجود طرف آخر، وإنما ينظر إلى الطرفين معا متجاورين وأحيانا متعايشين.

إن فكرة التوازن التي تمثل جوهر الوسطية العربية الإسلامية، تتنافى تماما مع مفهوم الاستلاب، إنها تقوم أساسا على تجاوز الطرفين، لا تتجاهلها معا، ولا تغلب أحدهما على الآخر، إنها ضد فكرة الثنائية التي تضع الشيء في مقابل الشيء الآخر (الآخر في مقابل الدنيا - والغيب في مقابل الطبيعة - والفكر في مقابل الواقع - والنفس في مقابل الجسم - والحرية في مقابل الضرورة - والفطرة في مقابل العقل - والذات في مقابل الموضوع - والفرد في مقابل الجماعة).

إن الوسطية تراعى الطرفين، لاتدمج أحدهما في الآخر، ولا تدمجها معا من أجل نقطة وسطى مستقلة عن الطرفين كما هو الحال عند أرسطو.

ثم تنتقل إلى خطوة أخرى فتقيم «توازنا» بين الطرفين فلا يبغي أحدهما على الآخر، ويبقى كل منها محتفظا بذاته في مقابل الآخر، ويعترف في الوقت نفسه بأحقية الطرف الآخر بأن يحتفظ أيضا بذاته، ويظل الطرفان مشدودين متوترين، لا يفقد أحدهما ذاته، ولا يلجأ أحدهما إلى نفى الآخر بالعنف، هي حالة تحتاج إلى قدر كبير من الوعي الإنساني، والذي لو غاب أو وقع في حالة الاستلاب لحظته ولو قصيرة، ضاع التوازن ووقع الإنسان في هوة التطرف، وانحرف عما يسميه علماء الإسلام الصراط المستقيم، والذي هو أحد من السيف وأرق من الشعر، أو بهيمة أخرى: وقع فيها اسميه انحرافات النظرية (الوسطية)، في الثنائية المتقابلة والتي كانت تميز فكر العصور الوسطى، أو في الغاء الثنائية، ومراعاة طرف دون آخر، وقد يكون هذا الطرف هو الله

وحده الذى يحل فى الكون ويحيله إلى صورة منه كما هو الحال عند أصحاب نظرية وحدة الوجود، وقد يكون هذا الطرف هو الإنسان وحده، وقد تحول إلى محور يدور حوله كل شىء، وجعل من الله نفسه ابداعا انسانيا، على جد تعبير أدونيس نفسه.

١٤

ان عنصرية فعالية الإنسان واضح فى الحضارة العربية الإسلامية، وقد وقفنا عنده كثيرا فى الكتابين الأولين^(١)، بدءا من حكمة خلق الإنسان لكى يكون خليفة الله فى أرضه، يعمرها ويعطى الأشياء مسمياتها، وانتهاء بتلك الحضارة العربية الإسلامية التى ازدهرت فى مشارق الأرض ومغاربها، على مبادئ بعيدة تماما عن فكرة الاستلاب، التى لا تعمر أرضا ولا تقيم حضارة.

١٥

إن فكرة الثبات والتحول فى نهاية الأمر، هما الغاء للحضارة العربية الإسلامية تماما، وانتصار للنموذج الأوروبى الذى يعلى من قدرات الإنسان، فيجعله وحده هو المتحكم فى الكون، يصنع الأشياء على مثاله، ويتخيل الآلهة على منواله.

(١) راجع: الوسطية العربية:
الكتاب الأول: المذهب
الكتاب الثانى: التطبيق

الفصل الثاني

النموذج الإسلامي

وتطرف ثان

مدرسة الأفغاني

١

«لم تكد تخمد تلك الحركة في بادئ النظر، حتى خلفتها حركة أخرى، وفتح باب كان مسدودا، وقام قائم بدعوة لها المكائنة الأولى في نفوس المسلمين، دعوة المهديّة والمهدي، فإن خمدت هذه، وستخمد، سيعقبها من الحركات في مستقبل الأيام ما لا يمكن إخمادها، وتعميهم الحيرة، فيعجزون عن تلافيها»^(١).

٢

يكاد الأفغاني في الاقتباس السابق، يضع يده على حقيقة يلاحظها الباحث على مدى التاريخ العربي الإسلامي، فكلما ظهر دخيل في العالم الإسلامي، وبأية صورة من الصور، وكلما أحس هذا الدخيل بالطمأنينة، وبأن الأمور قد استقرت لصالحه، تنبثق له ودون توقع حركة مقاومة، تنبع من داخل الأمة، وكأنها جهاز المناعة يتحرك عند اللزوم. سقطت بغداد فظهر ابن تيمية وتلاميذه، جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر فانبعث الثورات في صحن الأزهر، وحركات الجهاد في كل أرجاء الوطن العربي، جاء الإنجليز إلى البلاد، فظهرت حركة عرابي الذي يتحدث عنها الأفغاني في الاقتباس السابق، ثم تلتها حركة المهدي، وحركات أخرى، اشتدت غطرسة الاستعمار في بلاد الشرق، فتصدت لها مدرسة جمال الدين الأفغاني.

(١) الأعمال الكاملة ص ٤٨٥

ويبدو أن النفوس كانت مهياة لتلك المدرسة، فقد كانت تستشعر تهديد العنصر الخارجي، وتحس بمحاولاته المستميتة في فرض نموذجها الخاص به، فقط كانت تنتظر الشرارة، لكي تتحرك وتشتعل.

وكان الأفغانى هو تلك الشرارة، التي امتدت في أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامى، كان الرجل يصنع التلاميذ أينما يحل، ثم يدفعهم ليشعروا أفكاره، خلال أعمدة الصحافة، وأروقة المساجد، وصفحات الكتب، ومناير الخطابة. وصنع التلاميذ تلاميذ آخرين وتلاحقت الأجيال.

وخرجت صحيفة «العروة الوثقى»، تحمل في عددها الأول منهاج تلك المدرسة «سنأتى في خدمة الشرقيين على ما في الإمكان من بيان الواجبات، التي كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتباس من غوائل ما هو آت... الخ»^(١).

وتمضى العروة الوثقى في منهاجها، فتبحث الشرقيين على التمسك ببعض الأصول التي كان عليها الأسلاف، وتراه شيئا طبيعيا فعلته الدول الأوروبية في نهضتها، وإنه ليس من الضروري أن يستعين الشرقي في بداية نهضته بما توصل إليه الأوروبي في نهاية نهضته، فالنهضة الأوروبية هي نتيجة طبيعية في بيتنها، وغرسها عند الشرقيين دون تفهم لتاريخها، قد يجز العجز ويوقع في التبعة.

وكان محمد عبده هو الرجل الثاني. بعد الأفغانى في العروة الوثقى. وكان أحمد عرابى وعبد الله النديم والبارودى وسعد زغلول ومحمد رشيد رضا، أنه تلاميذ تلك المدرسة في مصر.

وكانت المدرسة المصرية هي أزهى امتدادات الأفغانى في بلاد الشرق. وعن تلك المدرسة يقول الأفغانى «مصر أحب بلاد الله إلى، وقد تركت لها من الشيخ محمد عبده طودا من العلم الراسخ، وعمرها من الحكمة والشمم وعلو النعمة، وإنى

(١) الأعمال الكاملة للأفغانى ص ٥٣٣.

ليذهب بي العجب، ويأخذ مني كل مأخذ، عندما أرى المصريين في جمود، وأولى المهمة منهم في قعود، وكيف لم يتسن إلى الشيخ في همته ونهضته، وله من تلاميذه مثل سعد زغلول وإخوانه خير أعوان، ولم تتألف منهم إلى اليوم، عصبة حق تصدم باطل الإنجليز»^(١).

٦

لم يدع الرجل إلى النزعة التوفيقية، ولم يحاول أن يكسب المظاهر الأوروبية شرعة إسلامية، لم يهجم ذلك، ولم يخدعه الظاهر عن الجوهر، ومن هنا هدته فطرته القيادية السليمة إلى أن يبدأ من التيار الشرقي الإسلامي العربي، وترك هذا التيار يقوده حتى نهاية مسيرته، وقد يتفق أثناء مسيرته مع بعض الظواهر الأوروبية، وقد يختلف معها. لا يهم ذلك، ولكن المهم أن «الخصوصية» هي التي توجه مسيرته.

٧

أدرك الرجل أن حضارة الشرق إنما تقوم على عنصر الدين، فهو ليس مجرد تيار ثقافي يقوم بدوره مع التيارات الأخرى، إنه عنصر جوهري في حضارة الشرق، قامت عليه أصول تلك الحضارة، وتوارثه الناس في تكوينهم النفسي، والحضارة حين تستشير ذلك التكوين النفسي إنما تزدهر، ولكنها حين تتصادم مع هذا التكوين تنحدر، وهذا هو السبب في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية قديما، فقد اهتمت إلى ذلك العنصر الجوهري، وهذا هو السبب أيضا في تعثر حضارة الشرق حديثا، فهي قامت على التقليد، ولم تقم على استلهاهم ذلك العنصر.

يتحدث الأفغانى عن علاج الأمة الإسلامية المعاصرة، فيقول «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بالمواعظ الوافية، بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نيران الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمة، ولا سبيل لليأس والقنوط، فإن جرائم الدين متأصلة في النفوس، بالوراثنة من أحقاب طويلة، والنفوس مطمئنة إليه، وفي زواياها أنوار خفية من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة، يسرى نفسها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشئونهم، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم، فلا يعجزهم أن يبلغوا في سيرهم منتهى الكمال الإنساني، ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططا، وجعل النهاية

(١) المرجع السابق ص ٤٧٩.

بداية، وانعكست التربية، وانعكسافها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمة إلا نحسا، ولا يكسبها إلا تعسا»^(١).

٨

ومفهوم الدين عنده ليس مجرد حلية، أو تعبد وصلوات فقط، ولكنه هو الجذوة التي تشتعل في النفوس، فتدفع إلى التضحية والفداء، كما فعل النبي في نتاج تلك الحضارة الشرقية، ابتداء من إبراهيم، وانتهاء بمحمد، ومرورا بموسى وعيسى، عليهم جميعا أفضل الصلوات. وهو بذلك يتنبه إلى أصول تلك الحضارة، وإلى الوحدة الشاملة التي تربط بين الأديان.

وتحت عنوان «وحدة الأديان وانقسام نجارها» يشير الأفغانى إلى تلك الحقائق «فالأديان في مجموعها هى الكل، وأجزاؤها هى الموسوية والعيسوية والإسلام، فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق، فهو الذى يتم له الظهور والغلبة، لأن الظهور الموعد به إنما هو دين الحق كما قلنا، وليس دين اليهودية ولا النصرارى ولا الإسلام، إذا بقوا أسماء مجردة، ولكن من عمل من هؤلاء بالحق فهو الدين الخالص»^(٢).

٩

ويقتررب إلى الخصوصية أكثر، ويركز على دور الإسلام فى المنطقة، ويراه تأكيدا على روح الدين فى المنطقة، والتي تعبر عن نفسها فى صور متعددة ولكنها متوافقة، وقد تكون الصورة مرة متمثلة فى اليهودية، وثانية فى النصرانية، ثم أخيرا فى الإسلام.

فالإسلام اذن هو تعبير عن روح المنطقة، ومن هنا راح الأفغانى يجلو وجهه الحضارى، ويدخل فى حوار مع المستشرقين الذى لم يتفهموا جوهره الحقيقى.

ففى «رسالة الرد على الدهريين»^(٣) يكشف عن الوجه الحضارى للدين، ويركز على دور الإسلام فى تخلص العقول من الأوهام، ودفعها إلى أن تتجه وجهة الشرق كما يقول.

وفى «رسالة فى القضاء والقدر»^(٤)، يكشف عن المفهوم الوسطى لهذه العقيدة، التى تخلص الإنسان من الجبن، وتدفع إلى اقتحام المخاطر، وإن ما شابها من مفهوم «التواكل» إنما هو انحراف عن تلك العقيدة فى مفهومها الصحيح.

(١) المرجع السابق ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٨.

(٣) المرجع السابق ص ١٨٤.

(٤) المرجع السابق ص ٢٩٣.

ومن هنا حين جاء إلى مصر، أخذ يلتبس أنصاره في الأزهر الشريف، لم يفعل كما فعل محمد علي حين ابتعد عن علماء الأزهر، وأقام التعليم المدني على نظام التعليم الأوروبي، بل إن الأفغانى اعتبر هذا تقليدا للغير لا يفيد في بعث النهضة^(١)!

ويتحدث الرافعى عن اهتمام الأفغانى بالأزهر الشريف فيقول: «ولما جاء السيد جمال الدين الأفغانى مصر سنة ١٨٧١ م، وجد في تلاميذ الأزهر وطائفة من المنتسبين إليه، البيئة الصالحة التي بث فيها تعاليمه وأفكاره، فنفض في الأزهر روح النهضة، وغرس فيه مبادئ التقدم الفكرى والعلمى، وقد بدت ثمارها بظهور المدرسة العلمية الحديثة، التي حمل لواءها فيما بعد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، فاتجه السيد جمال الدين إلى الأزهر في بث تعاليمه الحرة، دليل على ما فيه من الاستعداد للنهضة العلمية والاجتماعية، وحسبك أن الشيخ محمد عبده إمام هذه النهضة في ختام القرن التاسع عشر، هو من علماء الأزهر الأعلام»^(٢).

وراح الأفغانى يحمل تلك الرسالة في ربوع الشرق وأينا يتجول يبعث الروح الإسلامية، ويحمل تلك الروح تقف ضد الاستعمار الغربى.

حارب الإنجليز وكشف عن مناورتهم في الهند ومصر والسودان، ووقف على الثورات وخاصة مع المهديّة في السودان، لأنها تحمل روحا إسلامية، وتدفع إلى الجهاد المقدس، وأخذ يكيل النصائح للدولة العثمانية، حتى تغير من سياستها، وحتى لا تكون فريسة للدول الأوروبية، فقد كان يراها رمزا للعالم الإسلامى.

ثم يقترب إلى خصوصية أخرى لتلك الحضارة وهى العروبة، ويحمل اشكالية «الإسلامية أو العروبة»، ويرى إنه لا تناقض بينهما، فالإسلام يمثل الدين والعقيدة،

(١) المرجع السابق ص ١٩٥.

(٢) عصر اسماعيل ٣٠٣/٢.

والعروبة تمثل الثقافة والأدب « إن لكل دين لسانا، ولسان دين الإسلام (العربي) ولكل لسان آداب، ومن هذه الآداب تحصل ملكة الأخلاق، وعلى حفظها تكون العصبية»^(١). وهو هنا يميز بين العقيدة والحضارة، فالإسلام هو العقيدة واللغة العربية هي الحضارة، والوجهان لا ينفكان على الرغم من تمايزهما، فالعربية محتاجة إلى العقيدة، والإسلام ينتشر عن طريق وجهه الحضارى.

وهذا هو الخطأ في ظنه الذى وقع فيه الأتراك، حين قبلوا من الإسلام الدين والعقيدة، ولم يقبلوا اللسان العربى الذى يمثل وجه الأمة الإسلامية الثقافى والحضارى. ومن هنا على الرغم من توسعهم تحت ظل العقيدة الإسلامية فى ربوع أوروبا. وامتلاكهم لتلك البلاد مئات من السنين، إلا أنهم لم يتركوا وراءهم حضارة، وزالت آثارهم مع زوال ملكهم.

١٣

ثم يقترب إلى خصائص الحضارة الإسلامية العربية خطوة أخرى، فيتحدث عن فكرة الاعتدال فى الكون وفى الحياة الإنسانية.

إن «المزاج المعتدل» على حدة تعبيره، سوى طبيعى فى الأجسام النباتية والحيوانية والإنسانية، فقوم حياتها يكون «بتفاعل العناصر الداخلية فى قوامها تفاعلا متناسبا، بحيث لا يتميز أحد تلك العناصر بالعلبة على باقىها، غلبة تقتضى بظهور خواصه وتسلبها على خصائص البقية»^(٢).

ثم إن استيحاء الفطرة يوفر للإنسان حياة صحية، ومن هنا فإن الأفغانى ينتقل من تلك المقدمة السابقة، إلى نتيجة طبيعية وهى أن الحياة الإنسانية إنما تصلح إذا بنيت على فكرة «المزاج المعتدل»، فالنفس الإنسانية تحتوى على ملكات متضادة. إذا استطاع الإنسان أن يوازن بينها أمكنه أن يعيش الحياة الصحية فى نفسه وفى مجتمعه، أما إذا تغلبت ملكة على أخرى فإن حياة الإنسان تختل، تماما كما يختل النبات، أو الجسد إذا تغلب عنصر طبيعى على عنصر آخر.

إن الإنسان كما يرى يملك فى داخله الجرأة والخافة، فإذا استطاع أن يوازن بينهما أمكنه أن يعيش فى حالة صحية يسميها «الشجاعة»، ولديه أيضا صفتان متضادتان هما «الإمساك والبذل» يستطيع أن يوازن بينهما، فيعيش فى حالة صحية هى «السخاء».

(١) المرجع السابق ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٢.

كانت فكرة «المزاج المعتدل» عند الأفغانى فكرة عامة لاحظها في الكائنات الطبيعية الحية، ورأى أنها الفطرة التي تصلح عليها المجتمعات الإنسانية، ولكنه في مقالة أخرى أراد أن يقترب أكثر من خصائص الحضارة العربية الإسلامية، وأن ينتزع مصطلحاتها من داخلها، إنه مثلاً يسمى الاشتراكية «إخاء»، لأن هذه التسمية تقترب من المفهوم الإسلامى الذى يقوم على الإخاء والحب والتسامح، وتبتعد من المفهوم الغربى، للاشتراكية، الذى يقوم على العنف وحاسة الانتقام.

إنه يرى أن الاشتراكية الغربية إنما تقوم على التطرف، أفرط الغربيون الأغنياء بنهب حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم، فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة وغاصبى حقوق الأمة^(١).

أما الاشتراكية الإسلامية فإنها تقوم على الوسطية، وتنهذ فكرة التطرف والانتقام «لما كان مذهب الاشتراكية، كبقية المذاهب والمبادئ، لها طرفان مذمومان، وخير الأمور أوسطها، رأى الشارع الأعظم أن تنعم فريق من قوم، وشقاء الفريق الآخر، في محيط واحد، ويمسح ليس بينها وبين مساعى الآخرين كبير تفاوت، مما لا يتم به نظام الاجتماع»^(٢).

وراح بعد ذلك يكشف عما في نظام الإسلام الاقتصادى من توازن، يتم به نظام الاجتماع البشرى، ويزدهر به الإخاء الانسانى.

إن مقياس الأفغانى كما رأينا، يقوم على أركان ثلاثة: الإسلامية - العروبة - المزاج المعتدل.

هو حقاً لم يقدم هذا المقياس داخل نظرية علمية تامة الأركان، ولكنها الاشارات يلتقطها الباحث هنا وهناك، ويحاول أن يضمها داخل نسق واحد، ان الرجل مصلح وليس منظرًا، تكفيه اللمحة الدالة عن الافاضة والتحليل والتعليل، وسمه بالدرجة الأولى أن يغير واقعه، وان يحرك تلاميذه.

(١) المرجع السابق ص ٤٦٤.

(٢) المرجع السابق ص ٤١٧.

ان النظرة النفاذة قد جعلته دائما يرتبط بحقائق تاريخه، وحمته من أن ينهر بالنموذج الأوروبي على الرغم من قوته، ومن أن ينساق مع الحضارة الغربية على الرغم من انتشارها، ومن أن يخدع بظواهر الاستعمار على الرغم من جلجلته، ان الكثيرين من المصلحين في عصره، المنتشرين في أرجاء العالم الإسلامي، في مصر، والشام، والمغرب، والهند، وباكستان لم يبرءوا بصورة أو بأخرى من الوقوع تحت دائرة النموذج الغربي، بعضهم حاول التوفيق بين الإسلام والحضارة الأوروبية، وبعضهم حاول أن يضع الفكر الإسلامي داخل النظريات الفلسفية الغربية، وان يبرهن أنه لا يقل عنها في المظهر العلمي، وفي مسامرة الحضارة، وكل هذه المحاولات تنبع من إحساس قد لا يدركه أصحابه، بأن الفكر العربي الإسلامي قد يكون في مرتبة أقل، وأنه لا يستطيع أن يجارى الأفكار المعاصرة، إلا إذا استعار أثوابها ومناهجها.

ولكن الأفغاني بدأ من واقعه، وأثبت أنه يقف على أرض ثابتة، يستطيع أن يتحرك فوقها، دون أن يحتاج إلى «عكاز» يسند خطوه.

نشر الأفغاني سنة ١٣٢٨ هـ في مقالة في العروة الوثقى تحت عنوان «ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عللها»^(١)، حاول فيها وهو فوق أرضه الثابتة، ان يطل على النموذج الأوروبي، الذى انتشر وسار على عصره، وان يحلله بطريقة تنفذ إلى جوهره، وتنبأ بمستقبله.

إن انشاء الجرايد وفتح المدارس على النسق الأوروبي لا يحل المشكلة - هذا أولا.

وإن انشاء المساكن والمباني على الطراز الأوروبي لا يحل المشكلة أيضا - هذا ثانيا.

وإن المقلدين في نهاية الأمر يرفضون الأمة، ويقفون في صفوف الأعداء - هذا ثالثا.

ان مقالته تلك كأنها تلخص المراحل الثلاث التى مر بها النموذج الأوروبي، والتى سبق أن تحدثنا عنها، ورمزنا لها بالطهطاوى (أولاً)، ثم على مبارك (ثانياً)، ثم طه حسين ومن خرج من معطفه (ثالثاً).

(١) الأعمال الكاملة ص ١٩٢.

وإذا كان الأفغانى يلح في كثير من مقالاته على أن النهضة إنما تتم من خلال التراث وواقع الأمة التاريخي، فإن هذا لا يعنى الانفلاق، بل يعنى الأصالة والخصوصية، وتأتى دعوته المتكررة إلى الاجتهاد، فتبعت الحياة في الأصالة والخصوصية، انه يفتح الباب الحقيقي للنهضة، وهو أن تجتهد الأمة خلال تراثها.

إن باب الاجتهاد في ظنه لن يقفل «لو فسح في أجل أبى حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل، وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدين مجتهدين، يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازدادوا فهمها وتدقيقا»^(١).

وإنه يرى أن الاجتهاد من خلال التراث والأصول شيء طبيعي، والحقائق متغيرة، والأحداث متجددة، والاسلام يملك منها مفتوحا، صالحا لكل زمان ومكان، ويستجيب للمتغيرات، ويساير الفطرة البشرية، ان هذا المنهج يقدم على نسبية الحقائق والأحكام «لكل خط طرفان، ولكل إنسان وجه وقفا، وفيه صفات قبيحة ومزايا طيبة. والحكم على الأشخاص والأشياء إنما يختلف باختلاف الزمان والمكان والموقف ورغبة القائل. أمر النبي ﷺ أن يربط أبو سفيان في خطم الجبل، لتمر عليه جيوش الله، فاستحق هذا الإذلال في ذلك الموقف، ثم في موضعه من قريش وأنه من كبارهم، قال بحقه: «كل الصيد في جوف القرى». ثم لما برز أبو دجانة لقتال كفار قريش، وأخذ يتبختر، قال صلى الله عليه وسلم «مشية يكرها الله إلا في مثل هذا الموضع». وهكذا قال «نعم الأدم الخل»، تطيبا لقلب ذلك الصحابي الفقير الذي لا يملك سوى الخل، فقدمه طعما في دعوة رسول الله. وقال «بئس الأدم الخل» إذ قدمه ذلك الصحابي الموسر. فكان اختلاف الحكم على الشيء الواحد لاختلاف الوضع والواقع»^(٢).

وانفتح الباب، وحمل تلميذه محمد عبده رسالة الاجتهاد.

(١) المرجع السابق ص ٣٣٠.

(٢) المرجع السابق ص ٥٣٤.

١

إن موقع محمد عبده بعد الأفغانى، يشابه إلى حد كبير موقع على مبارك بعد الطهطاوى.

الطهطاوى وضع صورة النموذج الأوروبى بين صفحات كتبه، وأغرى به من بعده، ثم جاء على مبارك وأحال هذه الصورة إلى واقع فعلى.

كذلك تحدث الأفغانى عن مشروعه الإسلامى، وحث عليه من بعده، ثم جاء محمد عبده فقتن هذا المشروع وأبرزه.

٢

اخص الإمام لأفكار أستاذه، وإن زاد عليها بالشرح والتحليل، ووضعها في الصورة العلمية، والاستشهاد عليها بالنصوص الدينية.

٣

فهو أولا يرى أن الإصلاح إنما يكون عن طريق الدين، لأنه متأصل في النفوس، وعن طريقه يمكن تحريكها، ودفعها إلى القيم الفاضلة، ان المصلح لو سلك طريقا آخر لاحتاج إلى بناء جديد، وإلى تدريب للنفوس طويل:

«فإن إتيانهم من طرف الأدب والحكمة العارية عن صيغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا. وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما يبناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه، أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره»^(١).

(١) الأعمال الكاملة ٣/٢٢٥.

وهو ثانيا يرفض النموذج الأوروبي، إنه مظهر خادع لا يقوم على أسس حقيقية من واقع البيئة، انه يقوم تجربة محمد على فيرى أنها دخيلة لم تخاطب وجدان الناس «هل تفكر في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب»، ومن هنا كانت إصلاحاته عارضة تهتم بالسطح دون الجوهر، أرسل البعثات ولكنه استخدم الطلاب كآلات يصنعون له ما يريد، ترجم الكتب ولكنه لم ينشر القراءة حتى ينتفع الناس بتلك الكتب، أنشأ المعامل والمصانع ولكنه لم يجهز إلى المصريين العمل والصناعة حتى يتحكموا في تلك المصانع. أنشأ جيشا كبيرا وأسطولا ضخما ولكنه لم يدفع المصريين إلى حب الجندية، ولم يثر لديهم روح الفتح والغلبة.

ثم كانت النتيجة لكل هذا كما يرى في مقالته السابقة، أن التقليد السطحي للنموذج الأوروبي، يؤدي في نهاية أمره إلى الهزيمة، ان محمد على يتركيزه على السطح دون الجوهر، قد ألمات النفوس، وجعلها تستكين للدخيل. إن روح المقاومة التي ظهرت في نفوس المصريين عند مجيء الحملة الفرنسية قد خمدت، فتركوا الإنجليز يدخلون مصر دون مقاومة:

«ظهر الأثر العظيم عندما جاء الإنجليز لاختاد ثورة عراقى، دخل الإنجليز مصر بأسهل مما يدخل بدمار على قوم، ثم استقروا، ولم توجد في البلاد نخوة في رأس، تثبت لهم أن في البلاد من يحامى عن استقلالها، وهو ضد ما رأيناه عند دخول الفرنسيين إلى مصر، وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير»^(١).

أخلص الإمام إذن لافكار أستاذه كما قلنا، وحرص على مشروعه بأركانه الثلاثة: الإسلام - العروبة - المزاج المعتدل.

ولكن حديث الإمام عن «المزاج المعتدل» فاق حديث أستاذه.

(١) رائد الفكر المصرى ص ٢٤٣.

كان الأستاذ يتحدث عن الاعتدال كفكرة عامة، يراها نظاما طبيعيا في الكائنات النباتية والحيوانية والإنسانية، وأنها من أجل ذلك أصلح نظام لتربية الأمم والأفراد، إنه نظام يقوم على قانون الطبيعة، ومنهج الفطرة.

أما الإمام فقد نقل هذه الملاحظة من مجرد مزاج عام في الكائنات الحية، إلى فكرة يراها جوهرية في الإسلام، ويكرر الحديث عنها في أكثر من مناسبة.

٨

وهو في حديثه عن الوسطية لا يقع مثل الفلاسفة الإسلاميين في تجريدات أرسطو، إنه يقترب من المفهوم الإسلامي الذي لا يلغى الجانبين لحساب النقطة الوسطى، فيقول:

«ومن كان متوسطا بين شيئين، فإنه يرى أحدهما من جانب، وثانيهما من الجانب الآخر، وأما من كان في أحد الطرفين، فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر، ولا حال الوسط أيضا»^(١).

٩

والوسطية عنده أيضا غائية، تهدف إلى الكمال، وتحول الأمة الإسلامية إلى أمة تقتدى بها الأطراف الأخرى، وتجد عندها «الحق» الذي تفتقده عند الطرف الآخر، إنها حينئذ تتحول إلى نموذج للكمال

«وتسبقون الأمم كلها باعتمادكم وتوسطكم في الأمور كلها، ذلك بأن ما هديتم إليه، هو الكمال الإنساني الذي ليس بعده كمال، لأن صاحبه يعطى كل ذي حق حقه، يؤدي حقوق ربه، وحقوق نفسه، وحقوق جسمه، وحقوق ذوى القربى، وحقوق سائر الناس»^(٢).

١٠

ويلج على فكرة الوسطية في جوهر الإسلام، ويكرر الحديث عنها كلما تكرر الحديث عن الإسلام.

١١

مرة يرى أن الإسلام دين الكمال، يجمع بين اليهودية والنصرانية، ثم يضيف إليهما،

(١) تفسير المنار (٢٤٣/البقرة). (٢) المرجع السابق (١٤٣/البقرة).

كانت اليهودية تهتم بالأشياء الحسية، وكانت النصرانية تهتم بالعواطف الإنسانية، فلما جاء الإسلام، وكانت الإنسانية في عصره قد بلغت مرحلة من النضج، أضاف العقل ليضبط الحس والمشاعر:

« كانت سنن الاجتماع قد بلغت بالإنسان أشده، وأعادت الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء الإسلام يخاطب العقل، ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية»^(١).

١٢

وثانية يرد على هانوتو وزير خارجية فرنسا، فيكشف له حقيقة الإسلام: «ظهر الإسلام لا روحياً مجرداً، ولا جسدياً جامداً، بل إنسانياً وسطابين ذلك، أخذاً من كل القبيلين بنصيب، فتوفر له من ملامة الفطرة البشرية ما لم يتوفر لغيره، ولذلك سمى نفسه دين الفطرة»^(٢).

١٣

وثالثة يرى أن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، أصل من أصول الإسلام الأساسية:

«الحياة في الإسلام مقدمة على الدين، وأوامره الحنفية السمحة إن كانت تختطف العبد إلى ربه، وتملأ قلبه من رهبة، وتقعم أمله من رغبة، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة ولا تجشمه في ترك الملذات ما فوق العادة.

صاحب هذا الدين ﷺ لم يقل «بع ما تملك واتبعني» ولكن قال لمن استشاره فيها يتصدق به من ماله» الثلث، والثالث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»^(٣).

١٤

وهكذا يبرز تلك الفكرة في أكثر من مناسبة.

(٣) الأعمال الكاملة ٢٥٩/٣.

(١) رسالة التوحيد ص ١٣٥.

(٢) الأعمال الكاملة ٢٢٥/٣.

ولكن حديثه عنها لا يخرج عن حديث المفسرين القدماء، يعرفها لغويا وشرعيا، وتطبيقاته أيضا لا تخرج عن تطبيقات القدماء. فالإسلام وسط بين المادية والمعنوية، وبين الحس والشعور، وبين الجسد والروح، وبين الشيطان والملاك، وتمثيلاه كالقدماء لا تخرج عن فكر اليهودية وفكر النصرانية، وهما الديانتان الشائعتان في العصور الأولى للرسالة، ولها أنصار وعلماء في مكة والمدينة وسائر المناطق العربية.

إنه يحمي الوسطية بالمفهوم القديم، ولا ينفخ فيها روحا جديدة. تتحاور مع الثقافات المعاصرة وتلتبس تطبيقات أخرى، وتضرب أمثلة جديدة.

١٥

وتحولت الوسطية إلى منهج شخصي عند الإمام يتخذه ازاء الظواهر التي تطرأ على حياته، إنه يتحدث عن سيرته الذاتية^(١)، فنلمح في حديثه موقفا وسطا، كلما فرضت الظروف خيارا بين أمرين.

يكون هناك موقف لكل فئة من «الفتن العظيمة اللتين يتركب منها جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم» على حد قوله، فيرفض الانحياز لفريق منها، ويختار موقفا وسطا هو:

«فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف. والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، وإعتباره من ضمن موازين العقل البشري، التي وضعها الله لترد من شططه، وتقل من خلطه وخطئه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل».

١٦

ويكون هناك أسلوبان للكتابة في عصره.

أسلوب الدواوين الحكومية، وهو مجرد تأليف كلمات غير مفهومة «ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم لا في صورته ولا في مادته» على حد قوله.

وأسلوب مشايخ الأزهر، وتكثر فيه المحسنات البديعية، فيبدو «رديئا في الذوق، بعيدا عن الفهم، ثقيل على السمع غير مؤد للمعنى المقصود» على حد قوله أيضا.

(١) انظر: الأعمال الكاملة ٣١٨/٢.

ويرفض الإمام هذين الأسلوبين، ويختار له أسلوباً ثالثاً: عربى فصيح، ولكنه بعيد عن التكلف.

١٧

تحمس الأفغانى، كما ذكرنا، كثيراً لفكرة الاجتهاد، ورآها الباب الرئيسى لكى يمنع مشروعه صفة التجدد والاستمرارية.

وجاء محمد عبده فطبق هذه الفكرة، نظرياً وعملياً.

نظرياً.. جاءت فتاويه^(١) تتناول الكثير من ظواهر الحياة المتجددة: الجنسية والقومية، زى الكتاين، التأمين على الحياة، صندوق التوفير... الخ.

وعملياً.... جاءت اصلاحاته حول الأزهر^(٢)، والأوقاف^(٣)، والمحاكم الشرعية^(٤).
تعكس رغبته فى الاجتهاد والتجديد.

١٨

لم يكن محمد عبده صانع كتب فحسب، بل كان أيضاً صانع تلاميذ.
وكان من أنبه تلاميذه أحمد عرابى^(٥)، وسعد زغلول^(٦).

(١) انظر: الأعمال الكاملة ٢٥١/٦ - ٢٧٥، وأيضاً ٦٧٦/١ - ٦٨٠.

(٢) انظر: رائد الفكر المصرى ص ١٨٢.

(٣) انظر: الأعمال الكاملة ٣٠٣/٢.

(٤) انظر: الأعمال الكاملة ٢١٧/٢.

(٥) ولد سنة ١٢٥٧ هـ (١٨٤١ م) فى قرية «هريه رزنة» بالشرقية، حفظ القرآن الكريم وبعض العلوم الدينية فى مكتب القرية، أرسله والده إلى الجامع الأزهر سنة ١٨٤٩ م ومكث فيه أربع سنوات، التحق بالمسكرية سنة ١٨٥٤ م، وترقى بها حتى صار أميرالاي سنة ١٨٧٩ م، توفى سنة ١٩١١ م.

(٦) ولد سنة ١٢٧٣ هـ (١٨٥٦ م) فى بلدة إبيانة - مركز فوه - الغربية، دخل مكتب القرية وهو فى نحو السادسة، وحفظ القرآن الكريم، دخل الأزهر سنة ١٨٧١ م، وتعلم على شيوخه، وقرأ كتب التوحيد على الإمام محمد عبده، وانضوى إلى مجلس السيد جمال الدين الأفغانى الذى هبط مصر لأول مرة سنة ١٨٧٠ م، عين سنة ١٨٨٠ م محرراً بجريدة الوقائع المصرية، التى كان يرأس تحريرها الإمام محمد عبده، ثم مستشاراً بحكمة الإشتانف سنة ١٨٩٢، ثم وزيراً للمعارف سنة ١٩٠٦ م، وتوفى سنة ١٩٢٧ م.

وتكشف مذكرات عراي عن شخصية مسلمة متدينة، ومؤمنة بتقاليد الأمة، يبنيها فيقول «الحمد لله الناشر على الخلق فضله» وينهيها فيقول «وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين».

وتظل هذه الشخصية حريصة على روح السلف، التي أذكاهم الأفغانى وصحبه، حتى بعد هزيمته ونفيه.

يزوره في المنفى «اللورد روزبرى»، ويدور بينها حوار حول المهدي الذي ظهر في السودان، ويسأله عراي: وماذا يهكم من أمره؟

- إن أمره يهمننا كثيرا فإن عندنا في الهند ٦٠ مليوناً من المسلمين وكلهم يعتقد أن المهدي المنتظر يجمع شتات المسلمين تحت رايته.

- إن هذا الاعتقاد يعتقد به كل مسلم، ولكن له مقدمات لم تأت بعد.

- إذن ليس هو بمهدي.

- كل راع إلى العدل والإصلاح. فهو مهدي، ولكن غير المنتظر^(١) إنها إجابة تحمل عناصر المقاومة والاستمرار.

ويؤكد الرافعي هذه الروح التي انتقلت من الأفغانى إلى عراي، فيقول: «وقد ظهرت على يده بيئة استضاءت بأنوار العرفان، وارتوت من ينابيع العلم والحكمة، ونحرت عقولها من قيود الجمود والأوهام، وبفضله خطا فن الكتابة والخطابة في مصر خطوات واسعة، ولم تقتصر حلقات دروسه ومجلسه على طلبة العلم، بل كان يؤمها كثير من العلماء والموظفين والأعيان، وكان يحمل بين جنبه روحاً كبيرة، ونفساً قوية، تزينها صفات وأخلاق عالية، فأخذ يبيت في النفوس روح العزة والشهامة، ومحارب روح الذلة والاستكانة وكان بنفسيته ودروسه وأحاديثه ومناهجه في الحياة، مدرسة أخلاقية، رفعت

(١) مذكرات عراي ١٧٤/٢.

من مستوى النفوس، وكانت على الزمن من العوامل الفعالة للتحويل الذى بدأ على الأمة، وانتقالها من حالة الخضوع والاستكانة، إلى التطلع للحرية والتبرم بنظام الحكم القديم ومساوئه، والسخط على تدخل الدول فى شئون البلاد. ولئن نفى جمال الدين من مصر فى أوائل حكم توفيق، فإن روحه ومبادئه وتعاليمه. تركت أثرها فى المجتمع المصرى، وهياته للثورة، ولاغرو فكتير من أقطابها هم من تلاميذه أو مريديه أو المتأثرين بتعاليمه^(١).

٢٢

وتكشف رسائل سعد زغلول إلى الإمام وهو فى منفاه ببيروت^(٢)، عن عمق الصلة الروحية والفكرية بينهما.

كتب إليه فى ٢٤ ربيع الثانى سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣ م) رسالة بدأها فقال:

«مولاي الأفضل، ووالدى الأكمل. أحسن الله معاده.

بعد تقبيل الأيدى الكريمة، قد ورد الكتاب الكريم على طول تشوقنا إليه، فتلونا ووعينا فى الفؤاد، وحمدنا الله تعالى على أن شرفتم تلك الديار سالمين، مبالغاً فى إكرامكم والاحتفاء بكم من كرام أعيانها المسلمين، وأماجد نبهائها المؤمنين جزاهم الله عن كل مصرى يعرف مقداركم خير الجزاء، ولهم منا معشر أتباعك ومريدك، بما تقبلوك به من كريم الاحتفال، وعظيم الجلال، ألسنة مرطبة بالثناء عليهم، وضمائر مطوية على مزيد من احترامهم وفائق تعظيمهم».

ثم أنهاها فقال:

«مولاي: ذكرت لحضرتك أن الضعف ألم بفكرى، فياقه إلا ما قويته بتواصل المراسلة غير تارك فيها ما عودتنا على سماعه من النصائح والحكم التى تهتدى بها إلى سواء السبيل، وتمكن بها من السير فى العالم المصرى، الذى اختبرت حقائقه، وعرفت خلائقه، وما يناسبها من ضروب المعاملة، وفقنا الله لمتابعتك، ولا أطال على بلادك مدة غيبتك، إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك، ومحبتها الصادق وإن لم تعرف بقدرك. والسلام.

ولدكم
سعد زغلول

(٢) انظر: الأعمال الكاملة للإمام ١٨/٦

(١) الزعيم أحمد عرابى ص ٣٠

وكتب إليه في ٢٧ جمادى الثانية سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣ م)، رسالة يتحدث فيها عن تأثيرات السيد جمال الدين الأفغانى، ويقول فيها:

«اطلعنا على مقالة السيد في جريدة البصير، فعلمنا أنها لم تصدر إلا عنه، وقد كان لها الوقع الجميل في نفوس المصريين على اختلاف طبقاتهم، وقد رأينا له مقالة أخرى هذه المرة في تلك الجريدة، عنوانها (مضار الشقاق ومنافع الوفاق)، نسجها على منواله المعهود، وبين فيها أسباب سقوط الأمم وموجبات ارتفاعها، ووعد في آخرها بنشر رسالة، تتضمن إيضاح ما يوجب رفعة الأمة بعد سقوطها، ومن الغريب أن آراء، فيها يختص ببلادنا، تصادف منازل الاستحسان عند أولياء الإنكليز الأقدمين، ويصوبونها في كل محفل حضروه، مع كونها سهاما مفوفة إليهم ولكنهم لا يعقلون».

ولكن على الرغم من كل ذلك، فإن تأثير مدرسة الأفغانى على أحمد عرابى وسعد زغلول لم تتجاوز أدمغتهما، إنها مجرد تأثيرات ثقافية، واقتناعات رضى بها الزعيمان، ولم يطبقاها في ثورتيهما.

فتوره عرابى لم تصدر عن برنامج دينى وإن كان زعيمها متدينا، إن برنامج الحزب الوطنى المصرى^(١) الذى قاد الثورة بزعامة عرابى، ينص في أحد بنوده على أنه حزب سياسى لا دينى. إنها هبة عسكرية تهدف إلى رد الاعتبار للضباط المصريين، ومساواتهم بزملائهم من الأجانب.

وأىضا ثورة سنة ١٩١٩ لم تحمل مضامين إسلامية. وإن كان زعيمها تلميذا للإمام، إنها هبة شعبية، تتمرد على التدخل الإنجليزى، وتنادى ببعض الإصلاحات السياسية.

انتصر إذن النموذج الأوروبى، واستطاع أن يفرغ الثورات من محتواها، وأن يوجهها الوجهة التى يهواها.

(١) انظر: الأعمال الكاملة للإمام ٣٦٩/١.

ووقع سعد زغلول في متاهة المفاوضات حتى مات.
وقال أحمد عرابي بحسرة، وهو يودع مصر إلى منفاه «يا كنانة الله ! صبرا على
الأذى، حتى يأتي الله لك بالنصر»^(١).

(١) مذكرات عرابي ١٦٠/٢.

الإخوان المسلمون

١

وفي الوقت الذي بدا فيه النموذج الأوروبي متفوقا، تنازله الثورات الوطنية، وترفع الأصوات هنا وهناك بمجاهرة بالسير على منواله.

وفي الوقت الذي ظهر فيه كتاب الشيخ على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ م، وكتاب الدكتور طه حسين «في الشعر الجاهلي» سنة ١٩٢٦ م. في هذا الوقت بالذات بدأت دعوة الإخوان المسلمين تتشكل سنة ١٩٢٩ م.

٢

دعوة الأفغانى انحصرت بين المثقفين، وفي بطون الكتب، وتلاميذه كانوا من صفوة المفكرين، يكتبون بترديد أفكاره في النوادي وعلى المنابر، وفوق صفحات الكتب والصحف والمجلات.

ولكن حسن البنا^(١) قد أوتي قدرة على التنظيم والتشكيل، واستطاع أن ينقل فكرته من مجرد حلم يراود المثقفين، إلى واقع يتغلغل بين الجماهير، وفي الكفور والنجوع. وإلى هيكل تنظيمي يشمل كافة الأنشطة المالية والسياسية والقضائية وغير ذلك، وكافة الطوائف المهنية من أطباء ومهندسين وغيرهما.

(١) هو حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنا، ولد سنة ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦ م)، في المحمودية قرب الإسكندرية، وتخرج في مدرسة دار العلوم، واشتغل بالتعليم، فتنقل في بعض البلدان، ثم استقر مدرسا في مدينة الإسماعيلية، وأسسن فيها دعوة الإخوان المسلمين، ولقب نفسه بالمرشد. ثم نقل إلى القاهرة فانتقل معه المركز العام للإخوان المسلمين، وأنشأ جريدة الإخوان المسلمين، وحل النقراشي تنظيمات الإخوان المسلمين فتحولوا إلى خلايا سرية. وقتل أحدهم النقراشي، ثم قتل حسن البنا سنة ١٣٦٨ هـ (١٩٤٩ م).

ودعوته تمتد إلى منابع إسلامية، ويمكن أن نرتد بها إلى مصادر ثلاثة:
 أولاً: السلف الصالح وأهل السنة والوسط.
 ثانياً: ابن تيمية وخاصة آراءه حول الاجتهاد والجهاد.
 ثالثاً: مدرسة الأفغانى وخاصة في التركيز على الحل الإسلامى، والبداية من الواقع الإسلامى.

وفي رسالته للمؤتمر الخامس، التى ألقاها سنة ١٣٥٧هـ (١٩٣٩م)، وبعد مرور عشر سنوات على تأسيس الإخوان المسلمين، يؤكد حسن البنا مسيرته في طريق السلف الصالح، ويقول: «ولهذا يجب أن نستقى النظم الإسلامية، التى تحمل عليها هذه الأمة، من هذا المعين الصافى، معين السهولة الأولى. وأن نفهم الإسلام كما يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح، رضوان الله عليهم، وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية».

ومفهوم الإسلام عنده هو ذلك المفهوم الشامل، الذى ارتضاه السلف الصالح، وأهل السنة والوسط، فهو يردد في مناسبات كثيرة أن الإسلام دين شامل لكل الجوانب الإنسانية، لا يهتم بجانب وهمل الجانب الآخر.

يقول في رسالته السابقة للمؤتمر الخامس: «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة، تنظم شئون الناس في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم، إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي، مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله، ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه، ويوصى بالإحسان فيه جميعه، وإلى هذا تشير الآية الكريمة ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَفْسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(١).

(١) مجموعة رسائل الإمام ص ١٥٣.

ويقول تحت عنوان (إلى الشباب):

«يخطئ من يظن أن جماعة الإخوان المسلمين جماعة دراويش قد حصروا أنفسهم في دائرة ضيقة من العبارات الإسلامية، كل همهم صلاة وصوم، وذكر وتسبيح. فالمسلمون الأولون لم يعرفوا الإسلام بهذه الصورة، ولم يؤمنوا به على هذا النحو، ولكنهم آمنوا به عقيدة وعبادة، ووطنا وجنسية، وخلقا ومادة، وثقافة وقانونا، وسماحة وقوة، واعتقدوا نظاما كاملا يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة، وينظم أمر الدنيا كما ينظم الآخرة، اعتقدوه نظاما عمليا وروحيا معاً، فهو عندهم دين ودولة، ومصحف وسيف»^(١).

وتحت عنوان «دعوتنا في طور جديد»، يرى حسن البنا أن البشرية قد مرت بطورين من التفكير، أحدهما يؤمن بالغيبيات، والآخر يركز على الجوانب المادية، ولكن الإسلام يجمع بين هذين الاتجاهين، ويقول «هذا الموقف من الإسلام الحنيف، الزم العقل البشري لونا من ألوان التفكير، هو أكملها وأتمها وأكثرها انطباقا على واقع الحياة ومنطق الكون، وأعظمها نفعا لبنى الإنسان، ذلك هو الجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل»^(٢).

وهو يؤكد هذا المعنى في تفسيره للآية الكريمة «اهدنا الصراط المستقيم»، ويقول: «فإن الإنسان في حاجة إلى الهداية إلى الصراط المستقيم، في كل قول وعمل وفكرة وخاطرة، لأنه في كل ذلك بين أفرات وتفريط، وكلاهما ضار. والنافع المفيد إنما هو الحد الوسط، وهو الصراط المستقيم، الذي نطلب الهداية إليه من الله تبارك وتعالى بهذه الآية»^(٣).

وهو في رسالة التعاليم يتحدث عن الإسلام وعينه على الواقع، إنه لا يريد أن

(١) المرجع السابق ص ٨٧.

(٣) السلام في الإسلام ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق ص ١١١.

يتحدث عن ألفاظ مجردة، مجرد تاريخ مجيد وجليل، ولكن عن ألفاظ لها رصيد من الحياة اليومية الواقعية، فالدولة عنده تعنى الحكومة، والوطن يعنى الأمة، والقانون يعنى القضاء، والمادة تعنى الكسب، والجهاد يعنى الجيش، إنه يقول:

«الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة. وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء»^(١).

١٠

حرصت هنا على كثرة الاستشهاد حول مفهوم الإخوان المسلمين لفكرة شمولية الإسلام، أو بتعبير آخر وسطيته، تلك الفكرة التى كان يلح عليها أهل السلف، وجماعة السنة والوسط، والى ألح عليها أيضا حسن البنا، فكان يرددها فى مناسبات كثيرة، وأحيانا يكرر ألفاظا بعينها، فالفكرة كانت تضرب فى تفكيره بجذور عميقة، وتظهر على السطح خلال المناسبات المختلفة.

١١

وحسن البنا يؤكد فى رسالته للمؤتمر الخامس، إنه يسير على نهج ابن تيمية، وقد طبع هذا النهج الكثير من أرائه النظرية ومواقفه العملية، ونحب أن نقف بنوع خاص عند فكرته عن الاجتهاد، وموقفه من الجهاد.

١٢

أما الاجتهاد، فهو يرى تحت عنوان «دعوتنا»، أن اختلاف العقول، واختلاف البيئات، وتنوع المعارف، وتنوع الدلالات يجعل الاجتهاد أمراً ضرورياً، بل مطلباً دينياً، ثم يقول:

«كل هذه أسباب جعلتنا نعتقد، أن الإجماع على أمر واحد فى فروع الدين مطلب مستحيل. بل هو يتناقى مع طبيعة الدين وإنما يريد الله لهذا الدين أن يبقى ومخلد، ويساير العصور، ويأشى الأزمان، وهو لهذا سهل مرن لين، لا جمود فيه ولا تشديد»^(٢).

(٢) المرجع السابق ص ٢٤.

(١) مجموعة رسائل الإمام ص ٢٦٨.

ويكتشف ما في طبيعة الإسلام من قابلية للاجتهاد، ومرونة تجعله صالحا لكل زمان ومكان، إنه ينص على الكليات، ويدع أمر الجزئيات للإنسان، يفهمها حسب مقتضيات عصره، ويضرب أمثلة من واقع التشريع الإسلامى، تدل على تلك المرونة، التى تتجدد مع تجدد الظروف، فيقول:

«وهذا تاريخ التشريع الإسلامى يحدثنا أن ابن عمر رضى الله عنه كان يفق فى الموسم فى القضية من القضايا برأى، ثم تعرض عليه فى الموسم التالى من العام القابل، فيفق برأى آخر. فيقال له فى ذلك، فيقول: ذاك على ما علمنا، وهذا على ما يعلم، أو كلام هذا نحوه. كما يحدثنا أن الشافعى رضى الله عنه وضع بالعراق مذهبه القديم، فلما قصر وضع مذهبه الجديد نزولا على حكم البيئته، وتمشيا مع مظاهر الحياة الجديدة، من غير أن يخل ذلك بسلامة التطبيق، على مقتضى القواعد الإسلامية الكلية الأولى، وأصبحنا نسمع: «قال الشافعى فى القديم، وقال الشافعى فى الجديد». ونرى تغير رأى الرجل الواحد فى القضية الواحدة، بحسب الزمان تارة، كما فعل ابن عمر. وبحسب المكان تارة كما فعل الشافعى»^(١).

وهذا الموقف من الأمور الفرعية، جعله لا يعادى مخالفيه، وإن اختلف أمر ضرورى بل ومطلب دينى، ولكن التعصب مرفوض، إنه خلاف وليس اختلافا. ومن هنا فهو ينصح الإخوان المسلمين بأن يبتعدوا عن التعصب، وألا يبحثوا عن مواطن الخلاف، إنه يقول لهم:

«فأما البعد عن مواطن الخلاف الفقهى، فلأن الإخوان يعتقدون أن الخلاف فى الفرعيات أمر ضرورى لا بد منه. إذ أن أصول الإسلام آيات وأحاديث، تختلف فى فهمها وتصورها العقول والأفهام. لهذا كان الخلاف واقعا بين الصحابة أنفسهم، ومازال كذلك وسيظل إلى يوم القيامة. وما أحكم الإمام مالك رضى الله عنه حين قال لأبى جعفر، وقد أراد أن يحمل الناس على الموطأ: «إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا فى الأمصار. وعند كل قوم علم، فإذا حملتهم على رأى واحد تكون فتنة»، وليس العيب فى الخلاف ولكن العيب فى التعصب للرأى والحجر على عقول الناس وآرائهم. هذه النظرة إلى الأمور

(١) المرجع السابق ص ١٩٩.

الخلافة جمعت القلوب المتفرقة على الفكرة الواحدة، وحسب الناس أن يجتمعوا على ما يصير، المسلم مسلماً، كما قال زيد رضى الله عنه^(١).

١٥

ومن هنا فهو لا يرفض الحياة حوله، ولا يرمى أهلها بالكفر، ولا يعتبر مظاهرها جاهلية، يجب أن يهجرها، بل إنها في عمومها مظاهر إسلامية، إنه يقول:

«ومن هنا بدت مظاهر الإسلام قوية فياضة دفاقة في كثير من جوانب الحياة المصرية، فأسمائها إسلامية، ولقنتها عربية، وهذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله، ويعلو منها نداء الحق صباح مساء، وهذه مشاعرنا لا تهتز لشيء اهتزازها للإسلام وما يتصل بالإسلام»^(٢).

١٦

ولا يرى أن الحياة النيابية «والدستور المصري، يتعارضان مع الإسلام، ويقول: «وعلى هذا فليس في قواعد النظام النيابي، ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم. وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه. وبهذا الاعتبار يمكن أيضاً أن نقول في اطمئنان إن القواعد الأساسية التي قام عليه الدستور المصري لا تتنافى مع قواعد الإسلام، وليست بعيدة من النظام الإسلامي ولا غريبة عنه. بل إن واضع الدستور المصري، رغم أنهم وضعوه على أحدث المبادئ والآراء الدستورية وأرقاها، فقد توخوا فيه ألا يصطدم أى من نصوصه بالقواعد الإسلامية، فهي إما متمشية معها صراحة، كالنص الذي يقول: «دين الدولة الإسلام». أو قابلة للتفسير الذي يجعلها لا تتنافى معها كالنص الذي يقول: (حرية الاعتقاد مكفولة)»^(٣).

١٧

أما الجهاد فهو ركن أساسى في تفكير حسن الهنا، وكرر الحديث عنه أكثر من مرة، وفرد له رسالة سماها «رسالة الجهاد» بدأها بقوله:

«فرض الله الجهاد على كل مسلم فريضة لازمة حازمة، لا مناص منها ولا مفر معها؛ ورغب فيه أعظم الترغيب، وأجزل ثواب المجاهدين والشهداء، فلم يلحقهم في مثوبتهم

(٣) المرجع السابق ص ٢١٦.

(١) المرجع السابق ص ١٥٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٢١.

إلا من عمل بمثل عملهم، ومن اقتدى بهم في جهادهم، ومنحهم من الامتيازات الروحية والعملية، في الدنيا والآخرة، ما لم يمنح سواهم، وجعل دماءهم الطاهرة الزكية عربون النصر في الدنيا، وعنوان الفوز والفلاح في العقبى»^(١).

وهو في رسالته تلك لا يلجأ إلى البحوث النظرية، والأحكام الفقهية، والتعاريف المنطقية، إنه يكثر من الآيات الكريمة، والأحاديث النبوية. إنه يريد أن يفرس الفكرة في قلوب الناس، لا تهمه التعاريف والبحوث الجهاد إلا ثمرته الأخيرة، وهي بذل النفس والنفس من أجل العقيدة.

وقد صرح بمنهجه هذا في مقالة نشرها في العدد الثاني من مجلة الشهاب الصادر في غرة صفر سنة ١٣٦٧ هـ (١٤ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م)، فهو يعيب تلك الطريقة التي تكثر من المصطلحات الفلسفية المعقدة، ومن الإسراف في التساؤلات عما هو الإيمان، وما الفرق بينه وبين التصديق، وهل يزيد وينقص، وهل هو الإسلام أو غيره، وماذا بينها من العموم والخصوص، وهل العمل شرط فيه، أو ركن من أركانه، أو لازم من لوازمه، إنها تساؤلات مربكة تتنافى ومنهج الفطرة والإيمان النقي الذي كان عليه الصحابة والسلف الصالح، ومن ثم فهو يقول:

١٨

«لن ألجأ إلى المصطلحات الفنية التي كان عليها العلماء المختصون بعلم الكلام، ولن أحاول الخوض في النظريات الفلسفية، أو الأساليب المنطقية، التي درج عليها المتكلمون حين يعالجون مثل هذه الموضوعات. ولكني سألجأ إلى القرآن الكريم، وإلى السنة المطهرة، وإلى ما عرفنا من سيرة الصدر الأول من المؤمنين بهذا الدين. وهم لاشك أصفى الناس فطرة، وألينهم قلوباً، وأدقهم إدراكاً للمقاصد، وأعرفهم بمواقع الألفاظ والجمل والتراكيب، وأعذبهم تذوقاً لدقائق المعاني والمشاعر، وبهذا كانوا نماذج الكمال لأهل هذا الدين»^(٢).

١٩

وحسن البنا من ناحية ثالثة امتداد لمدرسة الأفغانى، وخاصة في التركيز على الحل الإسلامى في مقابل الحل الأوروبي.

(١) المرجع السابق ص ٢٤٨.

(٢) السلام في الإسلام ص ٥١.

فبداية يلاحظ أن هناك تيارين يتصارعان في محيط العالم الإسلامى والعربى، وهما التيار الأوروبى والتيار الإسلامى، وقد تمت الغلبة أخيرا للتيار الأوروبى، ويسجل حسن البنا هذه الحقيقة بأسى شديد ويقول:

«وتغالت بعض الأمم الإسلامية في الاعجاب بهذه الحضارة الأوروبية، والتبرم بصفتها الإسلامية، حتى أعلنت تركيا أنها دولة غير إسلامية، وتبعت الأوروبيين بعنف قاس في كل ما يصنعون. وحاول ذلك أمان الله خان ملك الأفغان فطاحت تلك المحاولة بعرشه. وازدادت في مصر مظاهر ذلك التقليد واستفحلت، حتى استطاع رجل من ذوى الرأى فيها أن يجهر بأنه لا سبيل إلى الترقى، إلا بأن نأخذ بهذه الحضارة خيرا وشرها حلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب. وأخذت تنتقل في سرعة وقوة، من مصر إلى ما جاورها من البلاد، حتى وصلت إلى أقصى المغرب، وطوفت بالمساعر المقدسة في ربوع الحجاز»^(١).

٢٠

ويرفض حسن البنا التيار الأوروبى، ويحلل أصوله الرأسمالية والشيوعية، ويرى أنها انتهت بالعالم إلى الأزمات والحروب والاستعمار، وأخيرا التطاحن بين القوتين العظميتين. والشعوب تعيش في قلق، يحيم عليها شبح الحرب.

كتب في رجب سنة ١٣٦٦ هـ رسالة إلى ملوك وأمراء وحكام العالم الإسلامى، وإلى كبار البارزين في تلك البلدان، من ذوى الصفات الدينية والدنيوية، تتضمن رؤيته للعالم المعاصر، ويقول عن المدينة الغربية:

«إن مدينة الغرب التى زهت بجمالها العلمى حيناً من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأممه، تفلس الآن وتندحر، وتندك أصولها، وتهدم نظمها وقواعدها، فهذه أصولها السياسية تقوضها الديكتاتوريات، وأصولها الاقتصادية تجتاحها الأزمات، ويشهد ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجائعين، وأصولها الاجتماعية تقضى عليها المبادئ الشاذة والثورات المندلعة في كل مكان، وقد جار القوم في علاج شأنها وضلوا السبيل. مؤتمراتهم تفشل، ومعاهداتهم تحرق، ومواثيقهم تمزق، وعصبية أممهم شبح لا روح فيه ولا نفوذ له، ويد العظيم فيهم توقع مع غيره ميثاق السلام والطمأنينة في ناحية، بينما تلطمه اليد الثانية في ناحية أخرى أقسى اللطمات. وهكذا أصبح العالم

(١) مجموعة رسائل الامام ص ١٣٩.

بفضل هذه السياسات الجائرة الطامعة كسفينة في وسط اليم، حار ربانها، وهبت عليها العواصف من كل مكان. الإنسانية كلها معذبة شقية قلقة مضطربة، وقد اكتوت بنيران المطامع والمادة»^(١).

٢١

وأخيرا يرى ما كان يراه من قبله الأفغانى ومحمد عبده، من أن الحل لعالمنا المضطرب إنما يكون بالرجوع إلى الدين عامة، وإلى الإسلام بنوع خاص، ففي رسالته السابقة التى بعث بها إلى الملوك والرؤساء، وبعد أن حلل النظام الفاسد في الغرب، أخذ يقترح على الملوك والرؤساء حلا إسلاميا، ويقول لهم:

«وها هو ذا الغرب يظلم ويحجور ويظفى ويحار ويتخبط، فلم يبق إلا أن تمتد يد «شرقية» قوية، يظللها لواء الله، وتحقق على رأسها راية القرآن، ويمدحها جند الإيمان القوى المتين، فإذا بالدنيا مسلمة هائتة، وإذا بالعالم كلها هائتة ﴿الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله﴾ الأعراف آية ٤٣.

٢٢

يردد حسن البنا هذه المصادر بصورة أو بأخرى في رسائله ومؤلفاته^(٢). ولكن هذا وحده ليس هو المهم، فقد رده من قبله كثير من المصلحين والمفكرين، وخاصة زعماء مدرسة الأفغانى.

وإنما المهم أن حسن البنا استطاع أن يحقق ذلك عمليا، وأن يحول الأحلام إلى مؤسسات اقتصادية واجتماعية وعسكرية وما شابه ذلك.

ونحتاج إلى مؤلف مستقل لو أردنا أن نحصر انجازات الأخوان المسلمين على أرض الواقع، ولكن نكتفى بالعناوين الرئيسية التى وردت في كتاب الأستاذ محمد شوقى

(١) المرجع السابق ص ٥٩.

(٢) راجع في «مجموعة رسائل الإمام» الموضوعات الآتية:

= رسالة إلى الملوك والرؤساء العرب. (ص ٥٥).

= رسالة بين أمس واليوم. (ص ١٢٥).

= رسالة المؤتمر الخامس. (ص ١٤٧).

= مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامى. (ص ١٨٩).

«الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى»، وأكدها الأستاذ حسين محسن على جابر فى رسالته «الطريق إلى جماعة المسلمين»:

- ١ - الجانب الاجتماعى.
- ٢ - الجانب الزراعى.
- ٣ - الجانب الرياضى.
- ٤ - الجانب الكشفى.
- ٥ - الجانب العلمى.
- ٦ - الجانب الثقافى.
- ٧ - الجانب الصحافى.
- ٨ - الجانب النسوى.
- ٩ - الجانب الاقتصادى.
- ١٠ - الجانب الصحى.

٢٣

وفعلا ديجت مؤلفات كثيرة عن انجازات الاخوان المسلمين على أرض الواقع، وعن التشكيلات والتنظيمات والإدارات التى تتناول كافة الأنشطة السياسية والاجتماعية، وتضم مختلف الطوائف والمتخصصين، وتحاول أن تجسد التيار الإسلامى فى شكل واقعى يرتبط بالجماهير، ولا يكتفى بالحماس النظرى فى بطون الكتب وفوق أخشاب المنابر.

ويمكن فى هذا المجال أن نشير إلى عناوين بعض تلك المؤلفات:

- ١ - الإخوان المسلمون فى حرب فلسطين - كامل الشريف.
- ٢ - المقاومة السرية فى قناة السويس - كامل الشريف.
- ٣ - أيديولوجية جماعة الإخوان - ريتشارد ميتشيل.
- ٤ - الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية - إسحاق موسى الحسينى.
- ٥ - الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى - محمد شوقى.
- ٦ - المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين - سعيد حوى.
- ٧ - الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، فى الحياة السياسية المصرية - د. زكريا سليمان بيومى.

١

وتجلى حول «حسن البناء» مجموعة من مرديه. يمشرون بأفكاره^(١). وكان الكثير منهم يتمتعون بثقافة عربية واسعة، وأضافوا إليها خبرة بالثقافة الأوروبية، فضلا عن مواهب في التأليف والخطابة وكتابة المقال، وبذلك استطاعوا أن يجيوا الكثير من أفكار السلف وأهل السنة، وأن يضيفوا عليها روحا جديدة.

٢

كانت مدرسة الأفغانى تقارن بين الإسلام واليهودية والنصرانية، شأن أهل السلف القدماى للذين كانوا يتحركون خلال ثقافة عصرهم، ولكن مدرسة الإخوان المسلمين خطت خطوة أوسع. فركزت في المقارنة. كما هو واضح من عناوين الكثير من المؤلفات على الرأسمالية والشيوعية.

٣

وربما كان «سيد قطب»^(٢) هو أهم تلاميذ حسن البناء، فقد تلقف دعوته، وأوقف عليها مؤلفاته، أخذ يحللها ويقارنها بالمذاهب المعاصرة، إن نظرة على عناوين بعض مؤلفاته (الإسلام ومشكلات الحضارة - خصائص التصور الإسلامى ومقوماته - هذا الدين - السلام العالمى والإسلام - نحو مجتمع إسلامى - في التاريخ فكرة ومنهاج - المستقبل لهذا الدين - معركتنا مع اليهود - معركة الإسلام والرأسمالية - العدالة

(١) ذكر صاحب كتاب «الطريق إلى جماعة المسلمين» أكثر من مائة وثلاثين مؤلفا لتلاميذ حسن البناء، ونحوًا من تسع صحف كانت تصدر عن الإخوان المسلمين (ص ٣٩٩ - ٤٠٥).

(٢) ولد سنة ١٩٠٦ م (١٣٢٤ هـ) في قرية موشا بأسبوط، تخرج في دار العلوم سنة ١٩٣٤ م (١٣٥٣ هـ)، عمل بوزارة المعارف، أوفد في بعثة إلى أمريكا سنة ١٩٤٨ م لدراسة برامج التعليم، استقال سنة ١٩٥٣، وانضم إلى الإخوان المسلمين، وترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم، ثم سجن وأعدم سنة ١٩٦٦ م (١٣٨٧ هـ).

الاجتماعية في الإسلام) - إن نظرة خاطفة على هذه العناوين وغيرها، تثبت أن سيد قطب يحاول أن يضع أفكار أستاذه في تيارات معاصرة، وأن يثبت صلاحيتها من خلال الحوار مع التطبيقات الجديدة.

٤

وشيء من هذا فعله مع فكرة الوسطية، كان حسن البناء يمر على هذه الفكرة أثناء تفسيره لآية، أو شرحه لموقف سلفي، ولكن سيد قطب وقف متأملاً هذه الفكرة، واعتبرها في كتابه «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» دعامة من دعائم التصور الإسلامي، وسماها بالتوازن.

ثم حاول «في ظلال القرآن»، وعند تفسيره للآية الكريمة ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾^(١)، أن يضيف على فكرة الوسطية تطبيقات أخرى، في التصور والاعتقاد، وفي التفكير والشعور، وفي التنظيم والتنسيق، وفي الارتباطات والعلاقات، وأخيراً في الزمان.

٥

وينهى سيد قطب تلك التطبيقات، فيبحث بحرارة الأمة الإسلامية على أن تستعيد دورها ويقول «وما يعوق هذه الأمة اليوم عن أن تأخذ مكانها هذا الذي وهبه الله لها، إلا أنها تخلت عن منهج الله الذي اختاره لها، واتخذت لها مناهج مختلفة، ليست هي التي اختارها الله لها، واصطبغت بصبغات شتى، ليست صبغة الله واحدة منها، والله يريد لها أن تصطبغ بصبغته وحدها. وأمة تلك وظيفتها وذلك دورها، خليفة بأن تحتمل التبعة وتبذل التضحية، فللقادة تكاليفها، وللقيامه تبعاتها، ولا بد أن تفتن قبل ذلك وتبتلى، ليتأكد خلوصها لله وتجردها، واستعدادها للطاعة المطلقة للقيادة الراشدة».

٦

حرصت على ذكر النص السابق دون تغيير، لكي يطلع القارئ بنفسه على روح سيد قطب، إنها روح متقدمة، مليئة بالحماسة وحب التغيير، فإذا كان أستاذه حسن البناء هادئاً يقلب الفكرة، مشغولاً بتجميع القلوب، وتهئية النفوس لتحمل الأمانة، فإن سيد قطب كان مشغولاً بتحريك القلوب واثارتها وحثها على التغيير.

(١) ١٤٣ / لبقرة.

ويجيء السجن وظروف الاعتقال، فتجعل هذه البذور الكامنة داخل سيد قطب تنمو، وتجعل روحه تميل إلى الرفض، ويجيء كتابه «معالم في الطريق» ليعكس هذه الروح. وتتردد في قاموس هذا الكتاب مفردات: ثورة، تمرد، تحرير، تحطيم، رفض، صراع، معركة، انفصال، انطلاق، حركة... الخ.

حسن البنا لا يكفر المجتمع، ولا يرميه بالجاهلية، ولا يدعو إلى الهجرة ويعترف بمؤسساته الدستورية وحياته النيابية، ويرى أن مصر عامرة بالمساجد، وإن الإسلام قد كفل الوحدة والمساواة لكل الفئات (ص ١٩)، وإنه لا بأس من الاستعانة بمن هو على غير ديننا (ص ٢٦٥) ومن اقتباس أفضل ما في الحضارة الأوروبية (ص ١٤٧)، ويدعو إلى البعد عن الخلاف والتدرج في الخطوات (ص ٢١٥)، فالإسلام دين يسر يكره القلوع (ص ٢٧).

ولكن سيد قطب يذهب في كتابه الأخير إلى ما هو أبعد في ذلك، فكل ما حولنا جاهلية (ص ١٧) والفلسفة والتاريخ وعلم النفس متأثرة بتصورات جاهلية (ص ١٢٧)، وكل أرض لا تحقق شرع الله فهي دار حرب (ص ١٤٥)، ولا بد من الثورة الشاملة (ص ٥٩)، والجهاد ضد هذه المجتمعات لازم (ص ٧٣ - ٨٠).

ويجيء الفصل الأخير من هذا الكتاب تحت عنوان «هذا هو الطريق»، فيتحدث عن قصة أصحاب الأخدود، إنها قصة لم تنته شأن كثير من القصص بانتصار المؤمنين وهزيمة الكافرين، ولكنها انتهت وقد القى أصحاب الأخدود في النار، ولم يتراجعوا عن المبدأ والعقيدة، إنها قصة تدعو إلى التضحية والاستشهاد من أجل المبدأ، دون انتظار أجر عاجل.

ويكتب سيد قطب هذه القصة بأسلوب مثير حي، وكأنه يتحدث عن نفسه وبمجموعته، ويقول «وهذه اللفتة جديرة بأن يتدبرها الدعاة إلى الله، في كل أرض وفي كل جيل،

فهى كفيلة بأن تريهم معالم الطريق واضحة بلا غش، وإن تثبت خطى الذين يريدون أن يقطعوا الطريق إلى نهايته، كيفما كانت هذه النهاية. ثم يكون قدر الله بدعوته وبهم ما يكون، فلا يتلفتون فى أثناء الطريق الدامى المقروش بالجماجم والأشلاء، وبالعرق والدماء، إلى نصر أو غلبة، أو فيصل بين الحق والباطل فى هذه الأرض».

١١

ويموت سيد قطب فى السجن، وتروى قصته على كل لسان، ويخرج من عباءته «تطرف ثان».

تطرف ثان

١

فكرة الوسطية تقوم على مراعاة الجانبين معا (الدين والدنيا - النقل والعقل - الجبر والاختيار)، وأهمية الوعي البشرى تكون في ضرورة التوازن بين الجانبين فلا يطفى جانب على آخر، إن الإنسان حينذاك يصبح واعيا وموجها، أو شاهدا حسب التعبير القرآنى، إنه يعى الضرورة ويوجهها، بل ويشهد على انحرافها إن كان هناك انحراف. والتطرف هو انحراف عن الوسطية، إنه يركز على جانب وينحاز له، حتى لو كان الموقف لا يتطلب انحيازاً، فقد يركز على جانب الدين، أو النقل، أو الجبر، ويلغى من حسابه جانب الدنيا، أو العقل، أو الاختيار. مع أن الموقف هنا لا يتطلب انحيازاً، بل يتطلب الوعي بضرورة التوازن بين الجانبين.

٢

وكان أن حدثت من العصر الحديث أسباب خارجية وأخرى داخلية، تعملان معا على تعميق هوة التطرف.

٣

أما الأسباب الخارجية فتتمثل في المتغيرات الدولية، كان الاستعمار السياسى فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يمثل التحدى الحقيقى لبلادنا، وكان المشروع القومى يتمثل فى مقاومة ذلك التحدى، كان العدو الخارجى غربيا ومحددا يستفز الإمكانيات، ويجمع الأرواح والأجساد للكفاح، كان صوت الأفغانى يرتفع مطالبا بتحرير العالم الإسلامى من النفوذ الأوروبى، وكانت القلوب تتجمع حوله من أجل هذا المشروع القومى.

ثم تحررت البلاد من الاستعمار السياسى، وفقد المشروع القومى مبرراته، ووقعت البلاد تحت استعمار جديد، لا يتسلل إلى الجسد كمادة دخيلة وغريبة، فيستفز بذلك جهاز المناعة، ويثير لديه روح المقاومة، بل تسلل بخبث وضراوة إلى جهاز المناعة نفسه،

فألمات عنده روح المقاومة، وجعله يستجيب لإغراءاته، ويصير جزءاً من أسلحته الضاربة.

ولم يكن هناك «مشروع قومي» جديد، يتناسب والمتغيرات الجديدة، ويستطيع أن يحل محل المشروع القديم، ويجمع الأرواح والأجساد حوله، بل ظلت أساليب المشروع القديم، والتي تقوم على الاستتار والخطابة وتصوير الأخطار المحدقة وعلو الصوت والأنشيد والأغاني الحماسية والطبول المرتفعة، ظلت كما هي تملأ فراغ المنطقة، ولكنها كانت قد فقدت مبرراتها من واقع حي، فأصبحت بلا جدوى.

٤

وفي الوقت الذي غاب فيه المشروع القومي، ظهر عنصر البترول، وأغرقت المنطقة بأكداس من المواد الاستهلاكية، دغدغت حواس العربي، وجعلته يفرق في المتع والاستهلاك، ولا يفكر في أهمية مشروع قومي، ثم تدفقت الأموال، وجعلت البعض يثرون بطريقة فاحشة، ولم يكن هذا الثراء نتيجة جهد أو ذكاء، بل كان يهبط من السماء كأوراق اليانصيب، ويصيب النفوس الحساسة بحالة من القلق والحيرة.

٥

وفي ظل تلك الظروف الخارجية والداخلية، ارتفع مد «جماعة التكفير والهجرة» والتي تمثل تطرفاً ثانياً.

٦

وكان شكري أحمد مصطفى^(١) هو أمير جماعة التكفير والهجرة، ومن خلال ديوان شعره الذي لا يزال مخطوطاً، ومن خلال أقواله أمام نيابة أمن دولة في القضية رقم ٦/ لسنة ١٩٧٧م، بتاريخ ١١/٦/١٩٧٧، من خلال هذين المصدرين نستطيع أن نستشف آراء تلك الجماعة.

٧

ير شعر شكري بمرحلتين: مرحلة «ما قبل التحول الصحيح ناحية الإسلام» على

(١) ولد في قرية من قرى أسبوط سنة ١٩٤١م، وتخرج في كلية الزراعة بجامعة أسبوط، وكون خلایا «جماعة التكفير والهجرة» في جبل أسبوط والمنية، واعتقل سنة ١٩٧٧م، وأعدم سنة ١٩٧٨م.

حد قوله من مقدمة قصيدته «ليل وقبر». أما المرحلة الثانية فكانت «بعد أن جاء الحل العبقري من السماء، جاءت المعجزة لنجاق» على حد قوله أيضا في مقدمة قصيدته «هاجر إلى الله».

٨

يبدأ قصائد المرحلة الأولى بقصيدة تحت عنوان «ليل وقبر»، وقد كتبها سنة ١٩٥٧ م «وكننت في السادس عشرة من عمري»^(١) كما يذكر، أى في فترة التكوين النفسى.

ويبدأ قصيدته تلك فيقول:

هيمن الليل على قلب ضجور ليس في دنياه أفراح ونور
بل دموع وضياع وقيور من أساه ضحكت كل الثغور
هل ييم الدهر مجنون يشور

٩

وتستمر قصائد تلك المرحلة على نفس الوتيرة، حيرة وقلق وضياع وعذاب، إنه يعبر عن ذلك في قصيدة «السفح»، التى كتبها سنة ١٩٦٢، فيقول:

يا شاربي الخمر حالى مثل حالكم رأسى مرنحة كالشارب الثمل
كأسى مككرة من هم صاحبها وإن صفت فصفاء السم في العسل
شتان بين الذى فى السفح منزله مثلى، وبين الذى فى ذروة الجبل

١٠

وتأتى قصيدتان تحت عنوان واحد هو «المعركة» كتبها في الفترة ٦٢ - ٦٤ وتعبران عن نفس متوترة منعزلة تتوجس من الغير، انه يقدم لها فيقول «واليكم قصيدتين أومعركتين، لا أعرف فيها على وجه التحديد من أقاتل، ولكنى أقاتل وحدى».

يقول فى إحدى القصيدتين:

أنى تزورنى برأس الدرب منفردا أسير وحدى وزادى فى الورى قيمي
لم أصطحب صاحبها فى الفكر أشركه سوى الكتاب وحسن الرأى والقلم
يلومنى لوم ولكن لومهم الأذن معرضة والقلب فى صمم

(١) هكذا يذكر وهناك خطأ نحوى ظاهر.

وهنا يمكن أن نضيف إلى الأسباب الخارجية والداخلية التي سبق أن ذكرناها أسبابا أخرى نفسية، تظهر أعراضها في صورة قلق وتوتر وإحساس بالعزلة والريبة والتوجس، أن بعض القيادات قد قاست طفولة معذبة، تركت آثارها على تكوينها النفسي؛ وقد استطاعت تلك القيادات أن تنقل حالتها النفسية، وفي ظل الظروف الخارجية والداخلية، إلى جبهة من الأتباع، وانتشرت تلك الحالة عن طريق العدوى السريعة.

إن الأسباب مجتمعة، سواء كانت خارجية أو داخلية أو نفسية، هي أسباب استثنائية غير عادية، أو قل هي ظروف مرضية تتمثل في التفيرات الدولية، وغياب المشروع القومي، والثراء بدون عمل أو ذكاء، وأخيرا في الظروف النفسية المعقدة. ومن الطبيعي أن تنتج هذه الأسباب الاستثنائية، أفكارا تكفر المجتمع وتدعو إلى الهجرة منه.

وهنا نصل إلى المرحلة الثانية في شعر شكري.

وتبدأ هذه المرحلة سنة ١٩٦٦، مع قصيدته «هاجر إلى الله»، ويقدم لهذه القصيدة فيقول «إن الذي يشكو كل ما حوله، ويخالف كل ما حوله، ويعتقد أن ما حوله باطل، فليس أمامه إلا أن يزيل الباطل، أو يزول هو عنه، وكان عنوان أول قصيدة «لى»، وأنا لا أدري أن هذا العنوان هو بداية الحل العبقري لمشكلة الضالين».

إن هذه القصيدة تشير إلى البعد الأول من تفكير تلك الجماعة، وهو بعد الهجرة، فيقول في تلك القصيدة:

يا نفس ويحك. إذ تبغين عاقية	فجددى العزم وانوى حسن مرتحل
هاجر إلى الله وهاجر ما ولعت به	وما ألفت من الخلان والخلل
إلى أن يقول:	

لا ألفينك فيهم في جماعتهم	ودع تفرقهم واطفر بمنعزل
بضربة هي للناسى مؤانسة	كفرية الورد في مستوحش الطلل

وتأتى قصيدته «قبل الطوفان» والتي كتبها سنة ١٩٦٧، فتؤكد هذا الحل بوضوح، إن عنوانها يعنى الإنذار بالهلاك والدمار، إنه يقدم لها فيقول «لقد كان فى داخلى وأنا لا أدرى أيضا تحديد لأرض الهجرة، بل حدث^(١) غالب فى أن هذه الأرض، وهذه الهجرة هى نجاتى ولكل من هاجر إليها، من دمار وهلاك، سيصيب ما عداها من الأرض ومن عداهم من الناس، ولكنى كنت مقيدا لا أستطيع حتى أن أهاجر، كانت الهجرة وهما وأملًا، وأيضا إحساسا صادقا».

وتبدأ القصيدة فتدعو إلى هذا الأمل:

من قبل الطوفان اسمعنى، يا عبد الله
واخرج من أرضك واتبعنى، فى أرض فلاة
أرضى فى قلبى لم يعبد فيها الشيطان
أرضى فى فكرى أحملها فى كل مكان

وإذا كانت قصيدة «هاجر إلى الله» تحدد البعد الأول فى تفكير تلك الجماعة، فإن قصيدة «ليسوا مسلمين»، تحدد البعد الثانى، وهو بعد التكفير.

إنه يقدم لهذه القصيدة فيقول «جاء التحديد، وعرفت العدو، وحكمت الحكم الذى كان يجب على أن أحكم به».

أما ما يعنيه «الحكم الذى كان يجب على أن أحكم به» فإن الآيات الآتية تكشف عنه:

أينما سرت ويمت خطاك كلما دقت فى الأرض رؤاك
حيثما قلب عفوا جانبك تجد الأشرار يرمون الشراك
ويصيدون رقاب المؤمنين

وتمضى هذه القصيدة فتتخيل الشر فى كل شيء، فى الأطفال، فى شيوخ الأزهر، فى الأسرة، فى كل ظاهرة من ظواهر المجتمع المصرى.

(١) لعله يعنى حدسا.

حقاً، إن انفعاله قوى، وعواطفه إزاء فكرته تملأ عليه كل نفسه، ولكنها في النهاية عواطف تدور في فلك واحد، لا تقبل المناقشة، إنها تتحول إلى قوالب جامدة، إن قوله في قصيدة «العودة»:

لعلك إن جادلتني مارددتني فخذني بحالي، لن أغير حالياً
إن هذا القول إنما يعكس تركيبته النفسية التي لا تقبل الجدل.

إن ما ورد في شعره على هيئة عواطف هلامية غامضة، تشرحه أقواله أمام نيابة أمن الدولة بتفصيل وتحليل.

إن أقواله تدور بوجه عام حول ثلاث قضايا، يحددها في بداية جلسة ١٩٧٧/١١/٦، فيقول: «أبدأ الآن بإعطاء فكرة عن هيكل الموضوعات التي سأتكلم فيها.

أولها: ما يتصل بإيجاب التماس الهدى والعلم من الله وحده، وإبطال كل ما يسمى علماً وليس بعلم، عملاً يتصل سنده بالرب تبارك وتعالى.

وثانياً: الموضوع الثاني ما يتصل بحد الإسلام، يعنى تبين الهدى ذاته، بعد أن بينا مصدره.

وثالثاً: ما يتصل بتحديد الغاية الإسلامية وأسلوب السعى إليها بالطريقة الشرعية».

قد لا نجد على هذه القضايا في الظاهر اعتراضاً، ولكنه حين يتناولها بطريقة تفصيلية تحليلية يخرج بها عن القصد والاعتدال، ويسلك إليها طريقاً غير مألوف، لم يرد في كتب السلف من قبل.

فالقضية الأولى تعنى عنده أن يأخذ من القرآن والسنة مباشرة، وأن يطرح ما قاله العلماء بعد ذلك، فلا يعترف بالأئمة الأربعة، ولا يعترف بما جاء في كتب أصول الفقه من قياس وإجماع إنه يقول بصراحة:

«إنهم أوردوا مصادر للهدى غير كتاب الله، وسنة رسوله، سموها مرة بالاجماع، ومرة بقول الجمهور، ومرة بقول الصحابي، ومرة برأى الفقيه، ومرة بعمل أهل المدينة، وهو مذهب مالك، ويقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، واستشهدوا لنصر هذا الباطل، أعنى إحلال هذه المصادر محل القرآن والسنة، بأحاديث موضوعة وضعيفة، كحديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وكحديث رواه ابن ماجة وضعفه «لا تجتمع أمتي على ضلالة، وعليكم بالسواد الأعظم»، وكذلك حديث معاذ بن جبل، وذكره الترمذى عن مجهول، يرويه عن مجاهيل من أهل الشام، وهو مضعف عند علماء الحديث، ولكن نحن ثبت وضعه من حيث المتن، ويقول الحديث «ان النبى صلى الله عليه وسلم، حين وجه معاذًا إلى اليمن قال له، يم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد، قال: فيسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد قال: اجتهد برأى ولا آلو». وهم بذلك يدون أن يثبتوا حجة القياس، كمصدر من مصادر التشريع عندهم بعد الاجماع».

إن شكرى هنا يحرم التقليد، ويدعو جماعته إلى الاعتماد على مصدر واحد هو القرآن والسنة، ثم يصل بعد تلك المقدمة إلى نتيجة غريبة، يلغى فيها تاريخ الأمة، ويرفض الحركات الاجتهادية والإصلاحية السابقة، ليجعل من جماعته، هى الجماعة الوحيدة، بعد عصر النبى والخلفاء الراشدين، فحين سألته المحكمة فى جلسة ١٩٧٧/١١/٩ «وهل نعلم أحدًا من السابقين عليك رأى مثل رأيك تمامًا» أجاب:

«إن كان المقصود هو محمد صلى الله عليه وسلم والمسلمين ومن بعده فى أيام الخلافة الراشدة من بعده، بغير تحديد لزمان ومدة الخلافة الراشدة، فإنى أجزم بأن ما أقوله وارثه وأعيد الله به هو عين ما كان عندهم، وإن كان المقصود القرون التى تلت هذه الفترات فأنا أجزم أيضًا، بأن جماعة منهم لم تدع أبدًا لما ندعو إليه، ولا عملت به. حيث أنها لو عملت ما نعمل، ودعت لما ندعو إليه لوجب لها التمكين، وقال الله تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ونصوص أخرى كثيرة».

وهو بهذا يقع في التناقض، إنه يحرم التقليد على نفسه ويوجهه على غيره، ليس دافعه هو تجديد الإسلام ومن منطلق «اختلافهم رحمة»، بل دافعه هو تمجيد الذات، يرفض آراء الأئمة الكبار، ويرى أن آراءه غير قابلة للرفض، إنه يهدد لأقواله في أول جلسة فيقول:

«والنقطة الثانية في المقدمة، أن حديثي هذا عن الإسلام، وهو كما علمت قد يبلغ إلى جهات الرد عليه، فأريد أن أقرر أنه: لن تستطيع هيئة ما أن ترد على فكرنا، ذلك أننا اشترطنا على أنفسنا، أن تكون أدلتنا في موضوعنا كله أدلة قطعية الدلالة، ليس فيها احتمال الترجيح مطلقا، وقد سبق في الفطرة البشرية أن الدليل القطعي لا يمكن أن يبطل. وحيث إن اليقين لا يزول إلا بيقين، فإننا على سبيل الافتراض الجدلي، نطلب منهم مقابل عشرات الأدلة، التي سنسوقها قطعية الدلالة، دليلا واحدا متصل السند إلى الله سبحانه وتعالى، قطعي الدلالة، وما هو. أقرر الآن أنه: ليس في طوقهم أن يأتوا بدليل واحد قطعي الدلالة متصل السند بالله سبحانه وتعالى يرد علي ما نقول، وهذا التحدي قائم إلى قيام الساعة».

إن قاموسه اللغوي تتردد فيه عبارات مثل: إني أجزم - عين ما كان عندهم - قطعية الدلالة - لا يمكن أن يبطل - اليقين - متصل السند إلى الله - أقرر الآن - التحدي قائم. وهي عبارات توحى في مجلتها بقفل باب الاجتهاد عليه وحده. وحين سئل «وما الذي تقصده بقولك: الإسلام الحق هو ما ندعو إليه، أم أنه مفتوح ومتروك لاجتهاد كل امرئ، بحسب ما يهديه الله تعالى إليه؟»، أجاب إجابة قطعية: «الإسلام الحق من وجهة نظري، هو ما أدعو إليه بالذات. حيث أوقن أنه هو الإسلام الذي بعث به محمد صلى الله عليه وسلم».

والقضية الثانية تتصل بتعريف الإسلام تعريفا يمكنه من الحكم بتكفير الآخرين، فالإسلام ليس اقراراً باللسان فقط وليس نطقاً بالشهادتين فحسب وإنما هو عمل أيضا، يقول في جلسة ١٩٧٧/١١/٨:

«والآن نبدأ فوراً في أدلتنا الإيجابية في تحديد الاسلام، وبيان أن كل فريضة فرضها الله شرط فيه، وأن تواجد الفرائض جميعاً مع غياب واحدة، محيط للجميع وكأنها لم تكن، وأيضاً فإن الاصرار على معصية واحدة، كفر بالله العظيم، ومحيط لكل أعمال البر، كجبل تهامة».

٢٥

ويعفوه هذا عن الإسلام خرج عن أهل السنة، الذين يرون أن الإسلام يتحقق بنطق الشهادتين، ولا يكفرون مرتكب الكبيرة، يقول شكرى فى جلسة ١٩٧٧/١١/٧.

«وقد علم بديهيات العقل، أن مراد الله من الخلق، هو أن يطيعوه لا أن يقرأوا بطاعته، وأن يعبدوه لا أن يقرأوا بوجوب عبادته، وإنما الإقرار بذلك كله ضرورة ليلوغ هذه الغاية العملية، وهذه البديهية تكون قد أسقطنا مذهب أهل السنة كله، المبني على أن الإسلام هو الإقرار، وإن شرط الكفر هو الإنكار، وأثبتنا بطلان قاعدة أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، التى بنوا عليها أن الأعمال لا تؤثر فى الإيمان زيادة أو نقصاناً».

٢٦

وانطلق من هذا المفهوم يكفر كل المؤسسات القائمة، فلا انخراط فى الجيش، ولا التحاق بالمدارس، ولا صلاة فى المساجد، ولا اعتراف بالدستور، ولا بالمجالس النيابية، كل ذلك حرام، حتى تعلم الكتابة فى حد ذاتها حرام، وطلاق المرأة من زوجها وقتل العلماء وارد، لإختلاف العقيدة بين جماعته والجماعة القائمة.

٢٧

والقضية الثالثة تترتب على ذلك الحكم بتكفير المجتمع، وهو ضرورة الانسحاب من ذلك المجتمع «خطتنا تقوم أصلاً على الانسحاب من هذه المجتمعات من أساسها بكل ما فيها، وقلبها رأساً على عقب، إذا صح هذا التعبير، حيث أننا لا نؤمن بسياسة الترقيع، ولا نؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام، وقال تعالى: ﴿فَأَنذِرْهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ - سورة النحل. دلالة على أن الخطأ الإسلامية، والسنة الربانية، تقوم على الهدم من القاعدة».

ان الغاية الإسلامية لجماعته هى الفرار إلى أرض الهجرة، إنها الطريقة الصحيحة التى تمثل مستقبل الجماعة، وهو يعبر عنها فى أسلوب عاطفى حماسى، فيقول:

«ولما كان بحر الجاهلية المتلاطم بعلم الله، قد اقتضت سنة الله فيه أن يسوب من ...»
وإن يعرفهم معه، كانت السنة الربانية... هي تميز وانفصال وفرار الهيئة المؤمنة، من ذلك
المنضم الكافر، يتوج ذلك بالهجرة إلى أرض غير الأرض، وعبادة غير العبادة، تمهيدا
للانطلاق باسم الله، وفي سبيل الله، لتكون كلمة الله هي العليا».

الفصل الثالث

النموذج الاستهلاكي وعصر البترول

١

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥، حدثت ظواهر جذرية في المجتمع العربي كانت من أبرزها ظاهرتان:
١ - التحرر السياسي.
٢ - ظهور البترول.

وهما ظاهرتان تعدان في مظهرهما الخارجى حركة دفع للتاريخ العربى، فالتحرر يعنى أن يصدر القرار من داخل المجتمع دون أن تكون هناك عوامل ضغط خارجية. والبترول يعنى توافر قدر من الأرصدة المالية يتيح للقرار السياسى أن يتشكل على أرض الواقع.

٢

ولكن يبدو أن الصراع بين حضارة الشرق، ممثلة في الحضارة العربية الإسلامية، وبين حضارة الغرب، ممثلة في الحضارة الأوروبية الغربية، صراع أزل، يشبه صراع البقاء بين الكائنات الحية.

قد تتغير الأسلحة، وقد تتبدل الأقمعة، ولكن يظل جوهر الصراع قائما. حدثت بعد الحرب العالمية الثانية متغيرات دولية فاتخذ الصراع صورة مغايرة، وإن ظل في جوهره كما هو.

٣

ودخل العالم في صراع من نوع جديد، يتطلب لغة جديدة، تختلف عن اللغة التقليدية.

كان المؤرخ قبل الحرب. ممثلاً في عبدالرحمن الرافعي، يتحدث عن بطش الاستعمار، ويرصد الحركات القومية، ويسجل دور البطولة عند أحمد عرابي، وسعد زغلول، ومصطفى كامل، ومحمد فريد، وغيرهم ممن كانوا يجيدون الخطب، ويدبجون المقالات، وينشئون الصحف ويحركون مشاعر الجماهير، لكي تواجه الأساطيل والأسلحة والثكنات العسكرية.

وبعد الحرب تغير كل شيء، واختلقت اللغة، لم تعد هناك أساطيل ولا أسلحة ولا ثكنات عسكرية، تستفز جهاز المناعة عند الشعوب وتثير الحماسة، وتبرر الخطب، وتديج المقالات، أصبح كل شيء يتسلل بنعومة، فيتخذ الجسم، ويصيب جهاز المناعة نفسه.

ومن الغريب أن كثيراً من المؤرخين لا يزالون يفكرون بطريقة تقليدية، ويرددون لغة عبدالرحمن الرافعي، ويتحدثون عن ثورات القاهرة وعن زعماء الإصلاح، وعن إصلاحات محمد علي، وإنجازات اسماعيل، وعن الحركات القومية، وعن ثورة سنة ١٩١٩، وعن أعقاب الثورة، وكأن التاريخ يقف عند حدود ما هو مسطر في الكتب.

ومن الغريب أيضاً أن كثيراً من المفكرين لا يزالون يتحدثون عن مراحل التاريخ الخمس، وعن منطق التاريخ، وعن فائض القيمة، وعن احتكارات البورجوازية، وعن ثورة البرولتاريا، وكأن التاريخ قد وقف أيضاً عند تحليلات ماركس في أواخر القرن التاسع عشر.

الأولون يركزون على البنية الفوقية، ويتحدثون غالباً عن الزعامة الفردية، ويتجاهلون إلى حد كبير العنصر الاقتصادي، أما الآخرون فيركزون على العنصر الاقتصادي ولكنهم يقفون عند حدود ما حفظوه من نظريات ولا يتجاوزونها إلى المتغيرات الدولية الجديدة، وعلى رأسها ظهور عنصر البترول.

إن الصراع الدولي الراهن لم تعد تحركه بالدرجة الأولى خلفيات عقائدية ولا مبادئ أيديولوجية، ولا زعامات فردية.

إن عصر الملاحم والبطولات وعصر المشروعات الكبيرة قد أخذ يتلاشى، ليفسح الطريق أمام المصالح المباشرة والهدف المطروح في الآن، والذي يتغير مع تغير الآن، وأمام التكتلات التي تخلق زعامات من نوع جديد.

وأيضاً فإن الصراع الدولي الراهن، لم يعد كما فهمت الماركسية صراعاً تحركه مصالح طبقية بالدرجة الأولى.

إن التغيرات الدولية التي اكتسحت عالم ما بعد الحرب، وامتدت إلى المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي والعالم الثالث، جعلت مفهوم الطبقة الذي كان سائداً في فترة ما قبل الحرب يتبدل، ولم تعد عبارة «يا عمال العالم اتحدوا» ذات مدلول محدد ومفهوم، فليست هناك أهداف مشتركة يمكن أن تجمع عمال العالم، إن هناك عمالاً في أوروبا وعمالاً في أمريكا، وعمالاً في روسيا، وعمالاً في السعودية، وعمالاً في موريتانيا ولكل ظروف خاصة تباعد بينهم.

عمال أوروبا مثلاً قد ارتبطوا بالمد الاستعماري، وربطوا رفاهيتهم بالمكاسب التي كانوا يحققونها خلال المستعمرات في آسيا وأفريقيا.

وعمال أمريكا قد ارتبطوا بالشركات الاحتكارية، والتي مثلت استعماراً من نوع جديد يستنزف موارد العالم مقابل إغراق السوق في مواد استهلاكية.

وعمال السعودية في وضع من الرفاهية، يجعل أهدافهم تختلف جوهرياً عن أهداف العمال في موريتانيا مثلاً.

إن عالم ما بعد الحرب يكاد ينقسم إلى ثلاث تصنيفات متميزة - ولا أقول عن عمد - طبقات - دول الشمال الغنية المتقدمة، ودول الجنوب الفقيرة، ودول البترول الغنية.

والإحصائيات تكشف عن فروق جذرية بين تلك التصنيفات، تجعل نقط الالتقاء صعبة، وتجعل فكرة عمال العالم مجرد أسطورة تاريخية. إن متوسط دخل الفرد في دول الشمال يزيد عن ٩ آلاف دولار في السنة، بينما متوسط دخل الفرد في دول الجنوب يزيد قليلا عن ٥٠٠ دولار في السنة.

وإن معدل الوفيات عند الأطفال الرضع يصل إلى ١٧ حالة في دول الشمال ويصل إلى ٩٠ حالة وفاة عند دول الجنوب، وإن متوسط عمر الفرد في دول الشمال يصل إلى ثلاث وسبعين سنة، ويصل عند دول الجنوب إلى تسع وخمسين سنة، وإن ارتفاع متوسط التعليم في دول الشمال يصل إلى ٩٩٪، ويصل إلى ٦٠٪ عند دول الجنوب. انظر الجدول رقم (١) (١).

والجدول رقم (٢) (٢) يكشف عن التفاوت الرهيب بين دول الجنوب الفقيرة ودول الجنوب الغنية، إن عنصر البترول قد تدخل فقسم العالم العربي إلى دول فائض ودول عجز، وأوجد بينها من الهوة ما يغطي في أحيان كثيرة على عوامل الالتقاء التقليدية، مثل الجوار واللغة والتاريخ.

وبسبب من المتغيرات الدولية أصبحت رؤية ما قبل الحرب رؤية تقليدية «كلاسيكية»، وهي في الوقت نفسه رومانسية على وجه ما، بمعنى أنها قد نشأت في جزيرة منعزلة، وصنفت التاريخ على حسب ملاحظتها للصراع على أرضها بين البورجوازية والعمال، ثم لم تكتف بذلك بل جعلت هذا التصنيف إطارا تريد أن تفرضه على كل شعوب العالم وتحيطه بمجموعة من الجمل العريضة عن جنة الأرض وانتصار البرولتاريا ومرحلة الشيوعية، والمدينة الفاضلة.

وبعد المتغيرات والإنجازات الكبيرة في عالم المواصلات، وظهور الأقمار الصناعية، والتحدث عن الكواكب الأخرى، تحولت الأرض إلى كوكب واحد في مقابل الكواكب

(١) انظر العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٥٥.

(٢) مجلة النفط والتنمية ايلول ١٩٨٥ م.

الأخرى، وتحول تفكير الناس من جزر منعزلة تخطط للعالم من وراء البحار، إلى تفكير العالم الواحد، أو القرية الكبيرة كما يحلو للبعض أن يقول.

وجدت على الساحة الدولية ظواهر ما كانت لتوجد بمنطق ما قبل الحرب. أصبحت هناك دول تدفعها المصلحة المشتركة إلى وحدة على الرغم من تباينها في اللغة والجنس والتاريخ، وأصبحت هناك دول ترتبط مع دول أخرى تفصل بينها البحار والمحيطات، وتعاوى دولا تقع قريبة منها وبجوارها.

لقد أصبحت العلاقات بين دول العالم متشابكة، وأصبح ما يدور تحت السطح أكثر مما يدور فوقه، واتخذ الصراع وجهة أخرى ترفض الكثير من مسلمات ما قبل الحرب، وتطلب الأمر لغة جديدة وتحليلا جديدا.

١٥

وتفهمت أمريكا اللعبة جيدا، ومبكرا عقب انتهاء الحرب مباشرة، وادركت أن الاستعمار التقليدي لم يعد يكفى مع صحوة الشعوب، واستطاعت أن تصطنع لغة جديدة، واستعمارا جديدا، تحل فيه التبعية الاقتصادية محل التبعية السياسية.

١٦

وتكشف ملفات السويس التى نشرها الأستاذ محمد حسنين هيكل عن ذلك الدور الجديد لأمريكا، فالوثيقة رقم/١٤ تتحدث عن ذلك الاجتماع الذى عقده الرئيس ترومان، فى ١٣ نوفمبر سنة ١٩٤٥ م، مع رؤساء البعثات الدبلوماسية الأمريكية فى الشرق الأوسط، لتدارس الأوضاع فى البلدان العربية عقب الحرب مباشرة.

تحدث فى ذلك الاجتماع الوزير المفوض «وادي سوورث» بالأصالة عن نفسه وبالنيابة عن بقية زملائه، فأشار إلى الصحوة الجديدة فى العالم العربى والرغبة العارمة فى التخلص من الاستعمار الأوروبى، وأهمية الدور الذى يجب أن تلعبه أمريكا فى المنطقة، ثم قال:

«إن ذلك ياسيدى الرئيس هو ما نعتقد كممثلين لكم، أنه يمثل الصورة الأساسية، وتستطيع الولايات المتحدة أن تقوم فيها بدور قيادى، إن زعامتنا المعنوية معترف بها اليوم، وتريد الحكومات التى اعتمدنا لديها إلى أبعد حد أن تعرف ما إذا كنا سنطبق هذه الزعامة أم لا، وما إذا كنا سنواصل عملنا حتى الإنجاز بعد انتصارنا العظيم، أم أننا سنترك الميدان مثلما فعلنا فى نهاية الحرب الماضية مع الآخرين»^(١).

(١) ملفات السويس ص ٦٣٣.

وكان الرئيس يدرك قبل وزيره المفوض ذلك الدور الجديد، كان يعقب على حديث وزيره، مرة بقوله «إنه يتفق تماما مع ذلك البيان»، وثانية بقوله «إننى أعرف ذلك».

وبدأت الفكرة تتحول إلى أمر واقع، والاقتراح يتحول إلى سياسة عملية، وكان البترول هو المجال الرئيسى لاختبار النوايا الأمريكية، وأخذت المذكرات المتبادلة بين الحكومة الأمريكية والحكومة البريطانية عقب الحرب مباشرة، تسفر بوضوح عن النوايا الأمريكية.

إن الوثيقة رقم/١٢ في «ملفات السويس» عبارة عن نص مذكرة قدمتها وزارة الخارجية الأمريكية في ٣١ مايو سنة ١٩٤٥، إلى الحكومة البريطانية تفصح عن رغبة أمريكا في «تحقيق زيادة نسبية في معدل استغلال احتياطات بترول نصف الكرة الشرقى (ولا سيما الشرق الأوسط) وخفض نسبي في معدل الاستغلال في نصف الكرة الغربى»، كما جاء في نص المذكرة.

والوثيقة نفسها تطالب في فقرة منها الحكومة البريطانية، ألا تضع العراقيل أمام الشركات الأمريكية في مهمتها للبحث عن البترول، وتضرب المثل بشركة الجولف الأمريكية، التى احتاجت إلى خمس سنوات، من المفاوضات مع الإدارة البريطانية، حتى تستطيع أن تحصل على امتيازات في حقول البترول الكويتية، ومع ذلك تضمنت هذه الامتيازات الكثير من الشروط التى أفقدتها فاعليتها.

إن شركة الجولف ليست هى المثال الوحيد، ولكن «في الوسع إيراد أمثلة أخرى كثيرة» من الشركات الأمريكية تطالب المذكرة بتسهيل مهمتها.

وانطلقت الشركات الأمريكية، تحت حماية الحكومة الأمريكية، في مهمتها بلا تسويق، وتفصح الأرقام عن تغفل الشركات الأمريكية الكبرى في منطقة الشرق الأوسط ذلك التغفل الذى بدأ ينمو باطراد وانتظام، حتى أصبح الآن يمثل القوة الرئيسية في اقتصاديات المنطقة.

ففى العالم الآن نحو ثلاثين شركة نفط، معظمها أمريكية الجنسية، وتحتكر ٨٠% من اجمالى الإنتاج النفطى العالمى، و ٨٠% من اجمالى الطاقة التكريرية فى العالم، و ٥٠% من اجمالى عدد الناقلات النفطية فى العالم، كما كانت تتحكم حتى سنة ١٩٧٠ فى ٩٠% من اجمالى احتياطى النفط فى العالم.

وقد حققت هذه الشركات أرباحا هائلة، تستطيع أن تقلب الموازين الاقتصادية فى العالم «فإجمالى مبيعات عشر من هذه الشركات، يساوى إجمالى الناتج القومى لجميع دول القارة الافريقية، كما أن الأرباح السنوية لهذه الشركات نفسها، تساوى فقط اجمالى الناتج القومى لعشرين دولة افريقية»^(١) ومبيعات شركة «اكسون» وهى المعروفة باسم ستاندرد أوبك أوف نيو جرسى، حققت سنة ١٩٨٦ حوالى ٨٧ ألف مليون دولار، وبلغ اجمالى رصيدها المالى ثلاثين ألف مليون دولار، فى حين بلغ صافى أرباحها فى السنة نفسها خمسة آلاف مليون دولار. إن إجمالى مبيعات هذه الشركة فى السنة، يعادل أربعة أضعاف اجمالى الدخل السنوى الكلى للمملكة العربية السعودية، والتى هى أكبر دولة نفطية فى العالم. ويعادل خمسة أضعاف اجمالى الناتج القومى لدولة الإمارات العربية، والتى هى ثانى دولة نفطية فى الخليج العربى»^(٢).

ولم تكتف هذه الشركات العملاقة بالسيطرة الاقتصادية، بل طمحت أيضا إلى السيطرة السياسية، وكانت تتصرف وكأنها دولة داخل دولة، تؤثر على سياسة البلد وتتدخل فى تشكيل الوزارات، وأحيانا تقوم بعمليات انقلابية، لكى تجلب إلى السلطة من يحمى مصالحها، إن حقيقة الانقلابات المتتالية التى وقعت فى سوريا سنة ١٩٤٩، إنما كانت تخفى وراء مظهرها العسكرى صراعا بين شركة «البترول البريطانية العراقية» وشركة «أرامكو» الأمريكية، تحاول كل شركة أن تدفع إلى السلطة عميلها، الذى ينفذ سياستها، ويحمى مصالحها.

٢٢

إن تحليل الاتفاقيات الامتيازية، التى كانت تتم بين تلك الشركات العملاقة، وبين الحكومات الوطنية يكشف عن قوة تلك الشركات، التى كان يحميها الاستعمار. وتساندها الأسطولات.

كانت تلك الامتيازات تفرض شروطا تعسفية، تجبر فيها الحكومات على التخل عن

(١) العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ٣٢. (٢) انظر المرجع السابق ص ٢٠٠.

مساحات واسعة من أراضيها تقوم فيها تلك الشركات بالتقيب والإنتاج والنقل والتكرير والبيع، وخلال مدة استغلال طويلة قد تصل في بعض الأحيان إلى ٧٥ سنة، وللشركة خلال تلك المدة حق التصرف المطلق في الأراضي موضوع العقد، وبالطريقة التي تخدم مصالحها، ولها أيضا حق استيراد ما تحتاجه من أجهزة للتقيب دون دفع رسوم، وتصدير البترول بالطريقة التي تريد، دون رفع رسوم، ودون التزام بتسليم ما تحصل عليه من العملات الصعبة إلى الحكومات الوطنية، وإذا حدث خلاف بين الشركات والحكومات، فإن المحاكم الوطنية لا تستطيع أن تبت في ذلك الخلاف، ولكن يحل عن طريق التحكيم.

وفي بحث أصدرته منظمة الأوبك سنة ١٩٦٥، وتحت عنوان «من الامتيازات إلى العقود»، كشفت فيه عن الطبيعة الاستغلالية لهذه العقود، وانتهت إلى القول بأن: «النمط التقليدي لاتفاقيات الامتياز، يمنح صاحب الإمتياز سلطات تتجاوز في مداها حدود المؤلف، فتحل صاحب الامتياز محل السلطات الحكومية في العديد من النواحي، وعمليا يسمى صاحب الامتياز استعمال ما يمنحه من سلطات واختصاص الأمر الذي يعود بالضرر على الدولة... كما تخلع هذه الاتفاقيات على صاحب الإمتياز وصفا ممتازا ينفرد به عن العاملين في الصناعات الأخرى، ذلك أنه في الكثير من الحالات لا يخضع لكافة قوانين البلاد، أضف إلى ذلك أنه يتمتع بامتيازات لا يتمتع بها سواه، فهو مثلا يقيد السلطة التشريعية بألا تغير أو تعدل فيما حصل عليه من حقوق»^(١).

٢٣

ووجد العرب أنفسهم أمام متغيرات جديدة، تتطلب منهم صورا أخرى للكفاح، لم يعد هناك استعمار بالمعنى التقليدي، فقد تحررت معظم الدول سياسيا بعد الحرب. ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام سيطرة من نوع جديد، وأمام استعمار يتخفى تحت ألقابه اقتصادية، فاتخذ كفاحهم ضد تلك السيطرة الجديدة، صورا غير تقليدية، لا تعتمد على تحريك الجيوش، ولا المظاهرات، ولا إثارة الحماسة وإلقاء الخطب، ولكنها تعتمد على طرق تتناسب وتلك المتغيرات الجديدة، ومرت تلك الطرق في مراحل.

٢٤

وتميزت المرحلة الأولى منها بمحاولات من الحكومات العربية، للتخلص من الصور

(١) اقتصاديات النفط العربي ص ٣٩.

المختلفة لعقود الإمتياز التى تمت فى ظل السيطرة الاستعمارية.

واتخذت هذه المحاولات أشكالاً مختلفة، بدأت من فكرة التدخل فى عمليات الشركات الاحتكارية، وفرض العنصر الوطنى، وإنشاء شركات أخرى منافسة، وانتهت بعقود جديدة تسمى عقود المشاركة.

إن عقود المشاركة تعنى بداية مرحلة جديدة يقوم فيها الجانب الوطنى بالمشاركة الفعلية، سواء مع الشركات التقليدية، أو مع شركات أخرى جديدة، تشكلت وبتشجيع من الجانب الوطنى لكى تخفف من حدة سيطرة الشركات الاحتكارية الكبرى. وهدت مشاركة الجانب الوطنى شاملة، سواء فى جانب الإدارة، أو عمليات الإنتاج والتكرير والنقل والتسويق، أو فى جانب اقتسام الربح من العملات الصعبة.

إن الاتفاقية التى تمت بين منظمة الأوبك وشركات البترول الكبرى، والتى وقعت فى تشرين الأول سنة ١٩٧٢م، تهدف إلى مبدأ المشاركة الفعلية للحكومات الوطنية بنسب متزايدة تدريجياً، تبدأ بنسبة ٢٥% سنة ١٩٧٢، وتظل تتزايد حتى تصل إلى نسبة ٥١% سنة ١٩٨٢^(١).

وبذلك لم تعد الشركات الاحتكارية دولة داخل دولة، لها أرضها وقوانينها ومؤسساتها، بل أصبحت الحكومات الوطنية تتدخل فى شئون تلك الشركات وتحاول - ولو تدريجياً - أن تخضعها لمصلحة البلاد.

٢٥

ولكن هذه الخطوة لم ترض مطالب الوطنيين، حقا كانت هى خطوة فى الطريق، ولكنها لم تكن نهاية الطريق، فأخذ الوطنيون يتطلعون إلى خطوة أكبر، تتلخص فى سياسة التأمين، وهى سياسة تعنى فى نهاية الأمر أن تصبح هذه الشركات الاحتكارية خاضعة للأمة، وقد احتدت موجة التأمين فى السبعينيات، فى السعودية والكويت والإمارات والعراق وليبيا والجزائر، ولم يمتص هذا العقد إلا وأصبحت الشركات الاحتكارية خاضعة تماما للدولة المنتجة، يقول الدكتور عبد المنعم السيد على «وبذلك اختتم التاريخ النفطى العربى باتجاه تحقيق شعار «نفط العرب للعرب» فى أهم المناطق العربية انتاجا للنفط، وهى منطقة الخليج العربى بما فيها العراق والسعودية. بالإضافة إلى الشمال الأفريقى العربى ممثلاً بليبيا والجزائر. أما الامتيازات القديمة وما فى حكمها

(١) اقتصاديات النفط العربى ص ٧٢.

فإن ما بقى منها هو أقل أهمية بكثير مما كان عليه قبل عقد من الزمن ولن ير عقد السبعينيات حتى تكون صناعة النفط العربى مملوكة ومدارة إدارة كاملة من قبل أصحابها العرب، ذلك هو منطق التاريخ»^(١).

٢٦

وبذلك تكونت الشركات الوطنية. وحلت محل الشركات الاحتكارية، ولم تكتف هذه الشركات الوطنية بالسيطرة على ناتج البترول، بل أخذت تدخل فى عمليات با بعد الإنتاج، من تكرير ونقل وصناعة نفطية. فأنشأت الأساطيل الكبيرة، وأقامت الصناعات البتروكيمياوية، ودرست الخبرة الوطنية، وأسست كوادر إدارية وفنية.

حقا لا تزال الشركات الاحتكارية تسيطر على معظم العمليات، التى تتم بعد إنتاج البترول، من نقل وتسويق وتصنيع، ولا يزال نصيب الشركات الوطنية فى تلك العمليات ضئيلا، ويتزايد بنسبة بطيئة للغاية، فقد بلغ عام ١٩٤٦ نحو ٣,١١٪، ولم يزد عام ١٩٧٥ م عن ٣,٧٩٪^(٢).

ومع ذلك فالشركات الوطنية تتقدم بثبات، والشركات الاحتكارية تتراجع باطراد، والمجدول رقم ٣/ يبين انحسار عمليات الشركات الاحتكارية من خلال المقارنة بين العامين ١٩٦٣ و ١٩٧٢ م، فقد بلغ انتاجها ٩٠,٢٪ عام ١٩٦٣ م، ثم أصبح ٧٤٪ عام ١٩٧٢ م، وبلغت طاقة التكرير ٧٥,٦٪ ثم أصبحت ٥٠,٨٪. وبلغت قدرتها على النقل ٢٩,١٪ ثم أصبحت ٢٠٪. وبلغت مبيعاتها ٧٤,٣٪ ثم أصبحت ٥٨,٣٪.

٢٧

وكان أن تجمعت تلك الشركات الوطنية، فى منظمة واحدة، تعرف باسم الأوبك (O.P.E.C)، وهى الحروف الأولى من العنوان الكبير «منظمة الدول المصدرة للبترول».

وتهدف هذه المنظمة إلى الدفاع عن مصالح الشركات الوطنية والدول المصدرة للبترول، مقابل الشركات الاحتكارية والدول المستهلكة للبترول.

وقد حققت هذه المنظمة منذ انشائها سنة ١٩٦٠، خطوات ملموسة فى طريق أهدافها، من حيث زيادة نسبة الضريبة ونسبة الأتاوه، ونسبة الأسعار، وأيضا تقنين الانتاج وتحديد

(٢) المرجع السابق ص ٨١.

(١) اقتصاديات النفط العربى ص ٨٠.

الزيادة السنوية بطريقة لا تؤثر على الأسعار، إن الجدول رقم ٤ يكشف عن نسبة الزيادة المثوية في السعر، وفي الضريبة، وفي الأتاوة، خلال الفترة من ١٩٧٠م وحتى سنة ١٩٧٤م. والجدول رقم ٥ يكشف عن الزيادة في سعر البرميل خلال الفترة من ١٩٧٥ و ١٩٨٣م، أما الجدول رقم ٦ يبين صادرات المنظمة من النفط الخام خلال السنتين ١٩٨١ و ١٩٨٢م، ويتضح فيه اتجاه المنظمة إلى تحديد كمية البترول، لأن اغراق السوق دون تنظيم يؤثر على أسعار البترول.

وتحولت المنظمة إلى قوة ضاغطة في المجال العالمي، فهي تسيطر على «٦٠٪ من إجمالى الانتاج النفطي العالمي، و ٩٠٪ من إجمالى الصادرات النفطية إلى الدول الصناعية الرأسمالية. و ٩٥٪ من إجمالى النفط المتحرك في التجارة الدولية، و ٧٥٪ من إجمالى الاحتياطي النفطي العالمي، وذلك سنة ١٩٨٨»^(١).

إن الجدول رقم ٧ يكشف عن مساهمة دول الأوبك، وأيضاً دول الشرق الأوسط، في نسبة إجمالى الاحتياطي النفطي العالمي سنة ١٩٨٨، وإن الجدول رقم ٨ يكشف عن انتاج دول الأوبك من النفط الخام، ونسبة ذلك الانتاج مقارنة للانتاج العالمي، من سنة ١٩٧٣ وحتى سنة ١٩٨٧. والجدولان معاً يكشفان عن قوة تأثير الأوبك في السوق العالمي.

٢٨

ثم حدث تطور خطير، فقد استخدمت المنظمة ولأول مرة البترول كسلاح سياسى، فعقب حرب ١٩٧٣م قطعت البترول عن الدول الصناعية الكبرى الموالية لإسرائيل، وتوقفت الأجهزة التى كانت تقوم عليها الحضارة الغربية.

ويلخص إيان سيمور التطور الذى حدث في السيطرة على البترول عقب حرب ١٩٧٣، فيقول:

«ويمكن القول أنه قد حدث تغير له أهمية دولية كبيرة جداً، فقبل عدة سنين مضت، لم يكن للأقطار المنتجة في الأوبك، أى خيار سوى السماح لنفطها بأن يستنزف بأية معدلات، تبدو أكثر ملاءمة بالنسبة للاقتصاد الصناعى. الغربى. أما الآن فإنه على العالم الصناعى أن يتكيف مع الامدادات التى تقررها أقطار الأوبك... إن المصالح الوطنية

(١) العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ٢٠٢.

للمنتجين، الفردية والجماعية، لا يمكن بعد الآن أن يتم تجاهلها، بوصفها عاملاً رئيسياً في تحديد توازن العرض والطلب»^(١).

وأدركت المنظمة قوتها، أنها تملك سلاحاً خطيراً، لا تقوم الحضارة الغربية بدونه، وعن طريق هذا السلاح يمكن أن تفرض شروطها، وكان أن أعلنت سنة ١٩٧٤ قرارها برفع سعر النفط أربعة أمثاله. وواصل سعر البرميل عقب هذا القرار ارتفاعه، ليصل إلى ٣٦ دولار سنة ١٩٨١، بعد أن كان ثلاثة دولارات سنة ١٩٧٢، إن الجدول رقم ٩ يكشف عن تطور الأسعار المعلنة للنفط، في بعض الأقطار العربية لعام ١٩٦١، وأيضاً من عام ١٩٧٠، وحتى عام ١٩٧٧ م.

٢٩

وتفهمت الدول الصناعية الدرس تماماً وفي فترة مبكرة، وخشيت أن تتماذى الدول المنتجة للبترول في اللعبة حتى نهايتها، سنة ١٩٥٦ نسفت أنابيب البترول في سوريا، وسنة ١٩٧٣ م توقف ضخ البترول إلى العالم الغربي، ان المستقبل يحمل علامات خطر، يجعل مصير الحضارة الأوروبية كلها في أيدٍ خارجية، قد تعبت، كيف تشاء، وقد تملئ شروطها كيف تشاء.

ولم تضع أمريكا وقتها. وتزعمت حركة ضده. وأعلنت مبادئها ودعت الدول الكبرى إلى منظمة خاصة بهم، وتحد من سيطرة الأوبك، وكان أن أعلنت سنة ١٩٧٤ عن قيام «وكالة الطاقة الدولية» International Energy Agency وأعلن كيسنجر أن هذه الوكالة لن تدخل في مفاوضات مع الأوبك، ما لم تتغير السياسة البترولية لصالح الدول المستهلكة.

ووضعت هذه الوكالة خطة مدروسة وعملية، تقوم على ترشيد الاستهلاك والبحث عن مصادر أخرى للطاقة، وبناء مخزون ضخمة داخل البلاد يكفيها عند الضرورة، ثم الاعتماد على مصادر البترول الأخرى في بريطانيا وبحر الشمال.

. وتحولت هذه الخطة إلى واقع عمل تكشف عنه الأرقام والاحصائيات، فقد انخفض اعتماد الدول الكبرى على النفط من ٤٦% سنة ١٩٧٥، إلى ٣١% سنة ١٩٨٣، واستطاعت الولايات المتحدة تخزين ٦٠٠ مليون برميل من النفط، واستطاعت الدول الأخرى تخزين احتياطي من النفط يكفيها ١٢٠ يوماً، وضاعفت بريطانيا من إنتاج

(١) الأوبك أداة تغيير ص ٣١٣.

نفظها من بحر الشمال بمعدل سنوى يبلغ ٦١٪، وبلغ انتاجها النفطى سنة ١٩٨٥ حوالى ٢,٥ مليون برميل يوميا، وأصبحت ثانى أكبر دولة منتجة للنفط فى العالم، بل أصبحت تنتج أكثر من المملكة العربية السعودية، وأغرق السوق بالنفط الخام، وقل الاعتماد على نفط الأوبك، وأصبح نصيب الأوبك من الانتاج النفطى فى العالم، لا يتجاوز ٢٥٪ سنة ١٩٨٤، بعد أن كان ٥٣٪ سنة ١٩٧٤^(١).

٣٠

ولم تكن الدول الصناعية تهدف إلى السيطرة الاقتصادية، ولكنها كانت تهدف وبالدرجة الأولى إلى انتزاع القرار السياسى من دول الأوبك، والذى لوحته به عقب حرب ١٩٧٣ م، ولم تمض سنوات على هذه الحرب حتى قلبت تلك الدول الموازين واغرقت السوق بالبترول، وجاء عام سنة ١٩٨٦ لينخفض سعر البرميل إلى أقل من عشر دولارات، بعد أن وصل إلى ٣٤ دولارا سنة ١٩٨٢. ومع انخفاض سعر برميل النفط، انخفض أيضا الانتاج اليومى للأوبك إلى ١٥ مليون برميل، بعد أن كان ٣١ مليوناً سنة ١٩٨١. وأصبحت دول الأوبك التى تمتلك ٧٥٪ من اجمالى الاحتياطى النفطى العالمى، لا تنتج سوى ٣٣٪ من الانتاج العالمى، فى حين أن الدول النفطية الأخرى، التى لا تمتلك سوى ٢٥٪ من الاحتياطى العالمى، تنتج ٦٦٪ من الانتاج النفطى العالمى، وأثر كل ذلك فى عائدات الأوبك التى تراجعت إلى حوالى ١٣٠ ألف مليون دولار سنة ١٩٨٧ م^(٢).

وانعكس ذلك على الأوضاع الاقتصادية فى العالم العربى، غنية وفقيرة، فقد هبط فائض الميزان التجارى السعودى بنحو ٦ مرات، وهبط الفائض للبلدان العربية البترولية بنحو ثلاث مرات بين عامى ٨١ و ١٩٨٣ م، بينما زاد العجز فى ميزانية الحكومات العربية غير البترولية، بنحو ٧١٪ بين عامى ١٩٨٠ و ١٩٨٤ م^(٣).

٣١

ولم يقف الأمر عند هذا الحد الذى أصبحت فيه الدول المصدرة للبترول مقلولة اليد، وفقدت منظمة الأوبك سلاحها الذى كانت تلوح به فى المناسبات المختلفة، بل ان الدول الصناعية الكبرى، عملت جاهدة على أن ترتد الأموال العربية إليها، واتخذت لذلك

(٣) الأهرام ١٩٨٦/٥/٩.

(١) انظر العالم المعاصر ص ٢٠٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٤.

طرقاً مختلفة يمكن أن تميز من بينها طريقتين مختلفتين وهما:

١ - استقطاب الأموال العربية على هيئة استثمارات وودائع في البلدان المتقدمة.

٢ - اغراق البلاد العربية بالواردات الأجنبية.

٣٢

ان الجدول رقم / ١٠ يكشف عن الطاقة الاستيعابية لكل من السعودية والكويت. ان كلا من هذين البلدين لا يستطيع أن يستوعب ما لديه من أموال، وتكون النتيجة فائضا ماليا، يوضحه الجدول خلال عامي ١٩٧٤ و ١٩٧٦ م.

وما ينطبق على السعودية والكويت، ينطبق على غيرها من البلدان العربية الأخرى المصدرة للبترو، وما ينطبق على هذين العامين ينطبق على غيرها من الأعوام الأخرى، ويؤدي كل ذلك إلى تراكم فائض مالى كبير يوضحه الجدول رقم / ١١ في سبعة أقطار عربية منتجة للنفط وهى: العراق والجزائر والكويت وليبيا والسعودية وقطر والإمارات العربية.

وقد عملت الدول الكبرى على استيعاب هذا الفائض المالى، ان الجداول رقم / ١٢، و ١٣ و ١٤ تكشف عن استثمارات فوائض الأموال لدول الأوبك، عند الدول الصناعية الكبرى مثل المملكة المتحدة، والولايات المتحدة، وقد بلغت هذه الاستثمارات ٥٦,٢ بليون (١٩٧٤)، و ٣٥,٧ بليون (١٩٧٥) م، و ٣٣,٢ بليون (١٩٧٦) (انظر الجدول رقم (١٢) وبلغت ٦٠ بليون دولار في نهاية عام ١٩٧٤ (الجدول رقم / ١٣)، و ١٥٧,٧ بليون دولار في منتصف عام ١٩٧٧ م (الجدول رقم / ١٤).

إن نحواً من ٢٣٦ مليار دولار من استثمارات الأوبك، خلال الفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٩ م، كانت موزعة كالتالى:

- ١١٥ مليار دولار بنسبة ٤٨,٧٪ في ودائع مصرفية.
- ١٧ مليار دولار بنسبة ٧,٢٪ في سندات حكومية بريطانية وأمريكية.
- ٥٨ مليار دولار بنسبة ٢٤,٥٪ في استثمارات مباشرة وغير مباشرة.
- ٨ مليار دولار بنسبة ٣,٤٪ في أموال مودعة لدى صندوق النقد الدولى والبنك الدولى.

٣٨ مليار دولار بنسبة ١٦,٢٪ في قروض إلى الأقطار النامية^(١).

(١) انظر: مجلة النفط والتنمية، أيلول ١٩٨٥ م.

وقدر خبراء المال أن صافي أرباح الشركات الأمريكية من صناعة النفط العربي، قد بلغ ثلاثة بلايين دولار عام ١٩٧٥م، وأنه قد ارتفع إلى ٤,٣ بليون من الدولارات عام ١٩٨٠م.

وقدروا أن دخل تلك الشركات من خدمات النقل مع الوطن العربي قد بلغ ١,٤ بليون من الدولارات عام ١٩٧٥. وقد ارتفع إلى بليون دولار عام ١٩٨٠م.

وقدروا أن تصدير البضائع والخدمات إلى الوطن العربي، قد بلغ ما قيمته ٥ بلايين من الدولارات عام ١٩٧٥م، وقد ارتفع إلى عشرة بلايين دولار عام ١٩٨٠م^(١).

إن الجداول والإحصائيات والأرقام، التي تنشرها المؤسسات العربية، تثبت أن الجزء الذي استطاعت الأقطار العربية أن تنتزعه من أرباح بترولها، وبعد كفاح مستميت على الشركات الاحتكارية، والحكومات الإمبريالية، قد بدأ يعود إلى تلك الشركات والحكومات بصورة مقنعة، ولكنها في النهاية تصب في خزائهم.

٣٣

أما الطريقة الأخرى لاجتذاب الأموال العربية، فهي تتمثل في كم الواردات من البضائع والمواد الاستهلاكية إلى العالم العربي.

إن البترول هو السلعة الرئيسية التي تصدرها البلدان العربية، وهي مجرد مادة خام تقوم الشركات الاحتكارية باستخراجها وتصنيعها، ثم منح الدول العربية جزءا من صافي الأرباح مقابل الأرض التي يقومون بالتنقيب فيها.

وماعدا هذه السلعة فإن منتجات الدول العربية لا تكاد تذكر، إنها لا تقوم حتى بتوفير مادة غذائها، أو توفير الخدمات في بلادها، وهي تعتمد في هذا المجال على الخبرة الخارجية، فتستورد المواد الصناعية والغذائية، وأيضا الخبرة الإنسانية والتقنية.

ومن ثم لا يحدث توازن إذا استثنينا مادة البترول، بين الصادرات والواردات ويؤثر هذا على الميزان التجاري للبلدان العربية، سواء كان هذا التأثير مباشرا في البلدان الفقيرة، أو مقنعا في البلدان الغنية.

والجدول رقم/١٥ يبين لنا أن صادرات سبع دول من الدول العربية الغنية، لا تمثل شيئا يذكر إذا استثنينا مادة البترول، فهي لا تكاد تصل إلى ٣,٢ بليون دولار للدول السبع مجتمعة وخلال عام ١٩٧٧، بينما تصل الواردات لهذه الدول نفسها وفي الفترة

(١) شهود المص. ص ٢٦٣.

نفسها إلى ٤١,٢ بليون دولار، أما الفائض الذى تتمتع به هذه الدول فإنما أتى نتيجة لتصدير مادة البترول، والتي وصلت إلى ٩٣,٨ فى الفترة نفسها.

والجدولان رقم/١٦ وزقم/١٧ يؤكدان هذه الحقيقة نفسها، بالنسبة للعراق والجزائر (جدول/١٦) وبالنسبة للسعودية والكويت (جدول رقم/١٧) وخلال فترة زمنية أخرى، تمتد إلى أربع سنوات، من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م. إن صادرات هذه الدول إذا استثنينا مادة البترول لاتكاد تذكر، بل تصل إلى حد الصفر بالنسبة إلى السعودية، خلال العامين ١٩٧٤، ١٩٧٥ م، بينما تتزايد باطراد نسبة استيراد السلع للدول الأربع خلال تلك الفترة، إن السعودية استوردت من السلع عام ١٩٧٤ م ما قيمته ٣,٨ بليون دولار، وقد وصلت هذه القيمة إلى ١٢,٥ بليون دولار عام ١٩٧٧ م. وإن الكويت استوردت من السلع عام ١٩٧٤ م ما قيمته ١,٤ بليون دولار، وقد ارتفعت هذه القيمة إلى ٥ بليون دولار عام ١٩٧٧ م. وإن العراق استورد سنة ١٩٧٤ من السلع ما قيمته ٣,٢ بليون دولار، وقد ارتفعت هذه القيمة إلى ٧,٤ بليون دولار عام ١٩٧٧، وأن الجزائر استوردت عام ١٩٧٤ من السلع ما قيمته ٣,٧ بليون دولار وقد ارتفعت هذه القيمة إلى ٥,٥ بليون دولار عام ١٩٧٧ م.

وهكذا تتوارد الأرقام لتثبت اختلال الميزان التجارى، عند تلك الدول التى تبدو غنية فى مظهرها الخارجى، إنها تستورد ولا تكاد تصدر، أما فائض الأموال عندها فهو نتيجة لتوافر مادة البترول فى أرضها، واستغلال الشركات الاحتكارية لها، وهو فائض لا يأتى نتيجة عملية إنتاجية داخل المجتمع، ولا يأتى بجهود أبناء ذلك المجتمع، وإنما هو يأتى طفرة فيثير غرائز الاستهلاك، ويحرك لعاب الطامعين والمرايين.

ومن هنا فإن الدول العربية الأخرى غير المصدرة للنفط تحقق عجزا فى ميزانها التجارى، إن الجدول رقم/١٨ يبين إن واردات هذه الدول خلال عام ١٩٧٤، تزيد عن صادراتها. ولا توجد دولة واحدة من تلك الدول، قد حققت حتى مجرد تكافؤ نسبى بين الصادرات والواردات.

٣٤

وإذا كانت الدول العربية الغنية قد وقعت تحت قبضة الإستهلاك، نتيجة للفائض الكبير الذى حققته عائدات البترول فإن الدول الفقيرة قد وقعت تحت قبضة الدين، نتيجة للعجز الواضح فى ميزانها التجارى.

ويتبين من الجدول السابق أن بعض البلدان العربية الفقيرة، تبدو مشبعة فى

صادراتها إلى حد ما، إذا قيسَت بالبلدان الغنية التي لا تكاد تصدر شيئا، ولكن هذه الهادرة لا تلعب دورا عمليا في دفع عملية التنمية داخل المجتمع، إذ أنها سرعان ما تذوب تحت أعباء خدمة الديون الخارجية.

إن الجدول رقم/١٩ عن قروض بعض البلدان العربية للعام ١٩٧٤/١٩٧٥ م، وإن الجدول رقم/٢٠ عن أعباء الديون لبعض البلدان العربية خلال فترة زمنية، تمثد من ١٩٦٧م إلى ١٩٧٣م، إن الجدلحين معًا يكشفان عن المعاناة التي تلاقىها الدول الفقيرة، فالديون باهظة، وخدمة الديون تتزايد سنة بعد سنة، في معظم الدول المقترضة.

وهذه المعاناة تبتلع كل بادرة مشجعة للازدهار الاقتصادى، مصر مثلا، كما هو واضح من الجدول/١٨، صدرت ٢٣٧٩ مليون دولار سنة ١٩٧٤، ولكن هذا الرقم الكبير نسبيا لا يلعب دورا عمليا في انعاش الاقتصاد المصرى، إذا عرفنا أن خدمة الدين الخارجى، كما هو واضح من الجدول/٢٠، قد ابتلع ٣٤,٦٪ من صادرات مصر سنة ١٩٧٣، أى إن خدمة الدين فقط تزيد على ثلث صادرات مصر.

٣٥

إن الصورة في نهاية الأمر تبدو مظلمة، تحرر العرب سياسيا، وحاولوا أن يكتسبوا مواقع اقتصادية، ولكن العدو التقليدى وهو على قدر كبير من المناورة والذكاء، استطاع أن يفرغ هذه الانتصارات، وإن يوقع العرب في تبعية من نوع جديد، أغنياؤهم، وقعوا تحت قبضة الاستهلاك، وفقراؤهم تحت وطأة الدين.

الفصل الرابع

الزمان والمستقبل

الواقع العربي

١

تطرف أول أدى إلى أدونيس.

وتطرف ثان أدى إلى شكرى.

وبينها - وربما قبلها - عصر من البترول، أدى إلى النموذج الاستهلاكي، الذى يسود حياتنا المعاصرة.

وقلت «قبلها»، لأن التطرف، سواء من اليمين أو من اليسار، لا يمثل خطرا فى حد ذاته، المجتمع يستطيع أن يتجاوزه إذا كانت هناك قاعدة فكرية سائدة، أما إذا افتقد الفكر والتصق بالمادة والاستهلاك، وانشغل بالحياة الدنيوية، التى يشارك فيها الإنسان الكائن الحى، فإنه حينئذ يفقد توازنه، ويقع فى جانب من جوانب التطرف، المجتمع دون فكر هو مجتمع وثنى، لا بالمعنى الدينى لهذه الكلمة، ولكن بمعنى أن الإنسان يصبح عبد المادة، يعيش فى أسرها، لا يستطيع أن يتجاوزها، ومن ثم لا يستطيع أن يوجهها، إن فكره يصبح مشغولا بالحاجات الفرزية، والمطالب اليومية، والاستهلاكات الحيوانية، إنه يفقد وظيفته ويتعطل، ويفقد الإنسان دوره فى الكون، باعتباره الموجه، والصانع للمادة الغفل، والذى يعطيها معنى، ويمنحها اسما.

الوثنية قبل أن تكون كفرًا من الوجهة الدينية، هى امتهان للإنسانية، لأنها تجعل الإنسان فى مرتبة أقل من مرتبة المادة، وتلقى أهم وظائفه وهى وظيفة الفكر، وتفقد دوره فى التوجيه وعمارة الكون، وحين تأتى الأديان لتقاوم الوثنية، فإن هذا لا يعنى فقط الابتصار لإله واحد يفوق جميع الآلهة ويتغلب عليها، وإنما يعنى أيضا إزاحة الفهم السيء لمفهوم الإنسان، والكشف عن جوهره حتى يعود من جديد سيد الكون، وحين يستخدم الإسلام كلمة «كفر» للوثنى الذى يشرك مع الله آلهة أخرى. قد صنعها من المجارة أو صبت من العجوة أو من أى مادة أخرى - حين يستخدم الإسلام كلمة «كفر» بمعنى

الغطاء والستر لغويا، إنما يريد أن يوحى بكل هذه المعاني، وأن يحث الانسان على أن يزيع كل ما يتناقض مع جوهره، حتى يستطيع أن يمضى فى عمارة الكون، ويصبح خليفة الله فى أرضه، يعلم ويغير ويمنح المعنى.

٢

لعل لا أعيد إلى الأذهان ذلك الصراع التقليدى بين الماديين والمثاليين. والذى قد حسم فى العصر الحديث فيما يبدو، لأصحاب المادة، فإن حديثى السابق عن وظيفة الفكر إنما هو أمر يتجاوز ذلك الصراع الميتافيزيقى، والذى هو فى ظنى ترف بالنسبة لشعوب نريد أن نحقق ذاتها، وان تترك بصماتها على الكون، فسواء كانت المادة أسبق أم الفكر، فإن دور الانسان، حتى عند الماديين، لا يهمل فى توجيه المادة، وفى إضفاء المعنى على الأشياء الصامتة.

٣

وقديما كانت الوسطية العربية مزدهرة، تودى دورها - كمذهب وكتطبيق - فى قيادة المجتمع.

وقد صاحبها تطرفان، كل منها يشدها إلى طرف. تطرف الفلاسفة، والذى أدى عند بعضهم إلى الزندقة ورفض الدين. تطرف المتصوفة، والذى أدى عند بعضهم إلى وحدة الوجود، والزعم بأن الله يحل فى المخلوق.

تطرف يرفض الدين، ويحرم الكون من سمات الروح القدس. وتطرف ثان يجذب الدين من سموه، ليجعل الإله يحل فى البشر، ويحيل الطقوس البشرية إلى طقوس دينية.

وبينهما - بل قل قبلهما - وسطية مزدهرة. تتجاوز الطرفين، وتحد من تطرفهما، أو تنبذهما فى النهاية إذا ما تحجرا عند موقفهما، ثم تمضى فى طريقها وقد خرجت من الحوار منتصرة، نظراتها قد اتسعت، ومواقفها قد تعمقت.

٤

لا خوف إذن من التطرف عند النموذج الأوروبى فى حد ذاته، والذى انتهى ببعضهم إلى رفض الحضارة العربية الإسلامية، والادعاء بأنها حضارة جامدة، تلتفى فعالية الانسان، وتخلو من عنصر المبادرة.

ولا خوف أيضا من تطرف النموذج الإسلامى فى حد ذاته، والذي انتهى عند فريق منهم إلى رفض الواقع المعاصر، والحكم بتكفيره، والدعوة إلى اغتيال عناصره. ولكن الخوف كل الخوف أن يدور كل ذلك فى مجتمع، يفقد الأرضية الفكرية، التى تحدد طريقه، وتوضح أهدافه، وتمنحه الثقة، وتجعله يخرج من الحوار منتصرا.

٥

والمجتمع العربى المعاصر فقد حقق الأرضية الفكرية، أصحاب الاتجاه الأوروبى قد جمحوا، وأصحاب الاتجاه السلفى قد جمحوا أيضا، واختل الميزان، وتأرجعت كفتاه تصطفان فى الهواء دون ضابط، وأصبح المجتمع بلا دليل، أو حسب التعبير القرآنى بلا شاهد يحتكم إليه الفرقاء، وافترق رجل العامة النموذج الذى يسترشد به، ومن هنا وقع فى الاستهلاك، والتصق بالمادة، وأخذ يسعى لارضاء غرائزه، وهو فى داخله لا يحس بالرضا، لأن الإنسان كل انسان فى داخله عنصر من القبس الإلهى، لا يحس بالإشباع إذا ما اكتفى بحاجاته المادية، وأصبح كالحيوآن كل همه أن يعيش ليأكل، وإنما يحس بالإشباع إذا ما ارضى هذا الجزء الإلهى، وثار على الوثنية داخله، وتلك هى رسالة الانبياء أن يزجحوا الغبار حول هذا الجزء الإلهى، لكى ينطلق الإنسان من جديد، يعمر الكون، ويعطى الأشياء معناها.

فقد المجتمع العربى هويته.

وأصبحت الوسطية التى كانت مزدهرة قديما، حبرا على ورق، انحسرت إلى أروقة المساجد، ويطون الكتب، وقلوب العامة، وتحولت إلى أمل يداعب أفئدة المفكرين والمصلحين.

حق لم تعد هناك قضية سياسية، كتلك التى كان يعيشها الأجداد قبل التحرر السياسى، ويكافح من أجلها الزعماء وتقوم بسببها الثورات، وترتفع الخطب، وتدبج المقالات، وتلأ الناس احساسا بالانتفاء، وارتباطا بالهدف.

وفى ظل ضياع الدليل اختلطت أوراق اللعبة، وأصبح العدو يتخفى فى ثياب الصديق، والخائن فى مظهر الزعيم، والحاقد يتحدث بلغة المفكر، وقد شهدت المنطقة أنواعا من الزعامات تحت على استعادة الأجداد الماضية، ثم ينكشف بعد ذلك أن هناك خيوطا تحركها كمراس المسرح، وشهدت أيضا مفكرين يتباكون على مصير الأمة، ثم تبين أنهم كالقردة، يطلون لهم فيرقصون، أو يزمرن لهم فيتدحرجون.

الواقع الخارجى

فى أواخر القرن السابق أصدر ماركس وصديقه انجلز، البيان الشيوعى. تحدث هذا البيان بلغة حادة عن أزمة الرأسمالية الغربية، إنها شبح يحضر، ويحمل فى داخله عناصر فنائه، إنها تقوم على الاحتكار والاستغلال، حولت العمل فى داخل مؤسساتها إلى طبقة مضطهدة، نصب فائض قيمتها فى بطون الطبقة البورجوازية، والتي انتفضت حتى كادت تنفجر، وحولت العالم الخارجى إلى استعمار وحروب عالمية دفعت الشعوب فيها الكثير من أرواحها وأموالها.

وتنبأ البيان بانتصار الاشتراكية، إنها تحلق فى سماء أوروبا، وسوف تنقض بكل تأكيد على هذا الشبح وتودى به، إنها الفجر الجديد الذى سيخلصنا من المأزق، إنها عمل جماعى يخلص الطبقات المضطهدة من الاستغلال والاحتكار، وينقذ العالم من الجشع وويلات الحروب وينتهى به إلى مرحلة «الشيوعية»، حيث تسود المدينة الفاضلة بالمفهوم الماركسى ويصبح لكل حسب حاجته، ومن كل حسب قدرته.

ولن يصل العالم إلى تلك المدينة الفاضلة، إلا عن طريق ديكتاتورية الطبقة العاملة، والتي تقوم بثوراتها العنيفة، فتودى بمرحلة الرأسمالية، إن الرأسمالية لن تسلم مصالحها بسهولة، ستشعل نار العداء، وستتصارع الطبقات، وسوف تقوم حرب عالمية، تودى بالرأسمالية، ويطل من بين أنقاضها الفجر الجديد ممثلاً فى الاشتراكية، إن الاشتراكية لا تبرز إلا من خلال الصراع بين المتضادات وخلال المفهوم الديالكتيكى، الذى يتطاحن فيه القديم والجديد، ثم يغنيان معاً ليتولد منها شىء ثالث، مختلف عنها، ولكنه يولد بسبب صراعها.

٢

وتحققت نظرية ماركس عملياً وعلى يد لينين، وقامت ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧، تولى طبقة العمال، وتحقيق مبدأ المركزية، وتنفى الفرد فى روح الجماعة، وتركز على الاقتصاد والنظرة المادية، وتقلل من الوازع الدينى، وتعتبره مرضاً بورجوازياً، وأصبحنا للشعب، لا وقت إلا للإنتاج وتنفيذ الخطة، واحدة بعد الأخرى.

ونجحت الاشتراكية في كثير من خططها الاقتصادية، وأصبح العالم يقتسمه معسكران يتطاحنان:

المعسكر الغربى وله فلسفته الرأسمالية.
المعسكر الشرقى وله فلسفته الاشتراكية.

وفى إبريل سنة ١٩٨٥، أى بعد ما يقارب السبعين عاما من تطبيق الاشتراكية، اجتمعت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى بروسيا بقيادة جوربا تشوف وأعلنت قيام مرحلة جديدة سموها «البيروسترويكا» أى إعادة البناء.

وهى فى ظنى ليست إعادة بناء للاشتراكية الماركسية، بل هى تكاد تكون ثورة جذرية، تطيح بالكثير من مسلمات الماركسية، وهى ثورة تقوم على مفهوم جديد، لم تألفه كتب الماركسية لأن طبقة العمال مثلا لم تقم بها، ولم تنشأ نتيجة لصراع جماهيرى يقلب المصلحة الطبقية، بل هى ثورة تأتى من أعلى ويقادة الحزب، الذى أعلنها، وقدم برنامجها، وطالب المؤسسات العامة بتطبيقها.

إن فكرة البيروسترايكا تقوم على نقد المرحلة السابقة، إنها تراها مرحلة مرتبطة بظروف تاريخية، مرت بها روسيا بعد الحرب العالمية، وكانت ظروفها تحتم عليها قدراً كبيراً من المركزية، وإلغاء الروح الفردية، حتى يمكن بناء روسيا من جديد، وقد أدت الاشتراكية مهمتها فى ظل تلك الظروف التاريخية، ثم تجمدت على يد ستالين وتحولت إلى عقائد ثابتة، ولا تراعى المتغيرات البشرية، لقد أصبح المذهب فوق الإنسان، وحين تغيرت الظروف التاريخية، أصبح الكثير من تلك الافكار تعيق حركة الإنسان وتضعف المبادرة الفردية، وتهمل الجانب المعنوى، وقد انعكس كل هذا على المجتمع. فقل الإنتاج، وتراخى العامل، وشاع الإدمان وتعاطى المخدرات، وضعف الوازع المعنوى، وتفككت الأسرة، وتنكرت المرأة لوظيفتها الفطرية، وغير ذلك من مظاهر يمكن أن نلتمسها خلال كتاب «البيروسترويكا». وقد ردها جورباتشوف بعد هذا الكتاب فى مناسبات مختلفة، كان آخرها ما اذاعته أجهزة الاعلام «فإن بلاده لا تزال تعاني من أزمات متفاقمة فى الاسكان والمواد الغذائية والسلع الاستهلاكية الأساسية، وان الشعب لا يزال يشعر

بالاحباط، وقد عبر عن ذلك عمليا خلال الانتخابات البرلمانية في ٢٦/٣/١٩٨٩ م، وأسقط فيها ثلاثين مستولا بارزا بالحزب الشيوعي»^(١).

إن اللحظة التاريخية الجديدة، والمتغيرات الدولية، وظهور السلاح النووي الذي يمكن أن يدمر الكرة الأرضية عدة مرات، جعل الكثير من تحليلات ماركس السابقة غير واردة، إنها تبدو بمنطق اللحظة الجديدة تحليلات منعزلة لا تنظر إلى الكرة الأرضية وكأنها قرية واحدة، ولا تنبه للخطر الذي يهدد البشرية جميعا، دون تفريق بين غالب ومغلوب، إنها تحليلات كأنها تصدر من الحارة «الجيتو» اليهودية التي تركز على فئة، أو قل طبقة، في مقابل الفئات الأخرى، إنها فئة أو طبقة مختارة ولها وضع خاص ومميز، ويجب أن ترغم الأخرى على تقبل هذا الوضع الخاص.

الأمر لم يعد أمر طبقة من العمال، لها مصالح اقتصادية خاصة تسيطر عليها الرأسمالية، والأمر لم يعد دعوة العمال إلى الثورة وانتزاع الحقوق، والأمر لم يعد حربا طبقية ينتصر بها العمال، إن الحرب العالمية التي تنبأت بها الماركسية لن تغني الرأسمالية ولن يخرج العمال منها منتصرين، يرفعون راية الشيوعية، ويبتشرون بالمدينة الفاضلة ويعيشون في جنة جديدة فوق الكرة الأرضية. إن العبارة التي كانت تتردد في برنامج الحزب وتقول «فإذا ما غامر المعتدون الأوروبيون رغم ذلك، بيده حرب عالمية جديدة، فإن الشعوب لن تحتل نظاما يجرحهم إلى حروب مدمرة، وسيكتسحون الامبريالية ويدفنوها» إن هذه العبارة قد استبعدت من برامج الحزب. وفقدت مبررها فلم يعد هناك ربط بين الثورة والحرب، لأن الحرب في النهاية لا تبقى على شيء، وستكتسح في طريقها الرأسماليين والاشتراكيين معا دون تفريق.

٦

ويأتي الكتاب دعوة إلى السلام الدولي، تخف روح العنف وتحل محلها روح التعاون، أن بقية الطوائف غير الشيوعية، وإن بقية الطبقات غير العمالية، وإن بقية الشعوب غير الاشتراكية، لا تعني شيئا عدائيا يجب مقاومته، بل تعني شيئا إنسانيا يجب التعاون معه. إن روسيا تعتز بنسبتها إلى الحضارة الأوروبية «نحن أوروبيون، لقد كانت المسيحية توحد روسيا القديمة مع أوروبا، وسوف نحتفل في العام القادم ١٩٨٨ م بمرور ألف عام على دخول المسيحية أرض أسلافنا، وتاريخ روسيا هو جزء عضوي في التاريخ الأوروبي العظيم» (ص ٢٣٠).

(١) انظر صحيفة الأخبار ٢٨/٤/١٩٨٩ م.

والعالم الثالث يتحدث عنه الكتاب تحت عنوان «التعاون وليس المواجهة»، ويقول: «إننى على قناعة بأن الجنس البشرى، قد دخل مرحلة نعتد فيها جميعا على بعضنا البعض، ولا ينبغي اعتبار أى بلد أو شعب فى عزلة تامة عن غيره، ناهيك عن دفعه إلى مواقف المواجهة مع الآخرين، وهذا ما نسميه فى مفرداتنا الشيوعية بالأمية، وهى تعنى القيم الإنسانية العالمية» (ص ٢٢٦).

٨

ويشيد الكتاب بالتجربة الهندية للسلام (ص ٢٢٢)، ويتحدث عن إعلان دلهى سنة ١٩٨٦، وهو إعلان يدعو إلى السلام ويسترشد بفلسفة الهند حول هذا الإعلان إن الهدف نحو السلام مشترك بين البلدين، وقد تختلف الطريقة، لا يهم فالكتاب لا يبحث عن مواطن الخلاف، وإنما يبحث عن مواطن اللقاء، إن هذه الفقرة التى نتحدث عن فلسفة الهند تتردد فيها مفردات متل: احترام - حب - علاقات - تعاون - تعايش - تفتح - فهم - أخلاق.

٩

ويلج المؤلف على الدعوة إلى السلام، ويكررها بأسلوب حماسى، يستثير الهمم، ويغرى بالهدف، ويتردد ذلك فى ثنايا الكتاب، وكلما جدت مناسبة^(١). وتأتى خاتمة الكتاب تنويعا لكل هذه المعانى، إنها ليست خاتمة نارية تهدد العالم، وتعلن الحرب ضده، وتثير العنف، كذلك الخاتمة التى قرأناها فى البيان الشيوعى، ولكنها خاتمة تعارض كل هذا، وتعلن بداية مرحلة جديدة وتنتهى الكتاب فنقول: «إننا نريد للحرية أن ترفرف علينا فى القرن القادم فى كل مكان فى العالم، ونريد للمنافسة السلمية بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة أن تتطور دون عائق، وأن تشجع على التعاون المتبادل للمصالح، بدلا من المواجهة وسباق التسلح. ونريد لشعوب كل البلدان ان تتمتع بالرخاء والرفاهية والسعادة، ويكمن الطريق نحو ذلك فى الانطلاق نحو عالم خال من الأسلحة النووية ومن العنف لقد بدأنا السير على هذا الطريق، وندعو البلدان والشعوب الأخرى أن تتابع خطانا»

(١) راجع الصفحات: ١٦٦ - ١٦٨ - ١٧٣.

البيروسترويكيا إذن تمثل مرحلة جديدة، في مفرداتها، ومضمونها، وتوجهاتها، هي تكاد تكون ثورة ولكن من أعلى وبقيادة الحزب، ضد البيان الشيوعي، الذي أعلنه ماركس وانجلز في القرن التاسع عشر، إنها تتخذ أسلوب المعارضة لهذا البيان، فإذا ما تحدث البيان عن الشبح الذي يخلق في سماء أوروبا ويعلن الحرب وييشر بالصراع، تحدث البيروسترويكيا عن رايات السلام التي ترفرف فوق كل مكان، وتدعو إلى التعاون والانضمام تحت تلك الرايات.

ومن هنا نجد البيروسترويكيا تتخذ مواقف مختلفة عن الماركسية، إنها دعوة إلى تصحيحها والحد من تطرفها، إنها تعيد الميزان لكثير من المواقف المتطرفة، والتي وقعت فيها روسيا نتيجة لظروف ما بعد الحرب.

فإذا ما ركزت الماركسية على الإصلاح الاقتصادي، نهبتها البيروسترويكيا إلى العامل المعنوي والنفسى للأمة (ص ٢٧).

وأيضاً يرد هذا أمام كثير من المواقف المتطرفة للماركسية، فمواقف مثل التركيز على الحركة الجماعية، أو الملكية العامة، أو المركزية، أو سطوة القانون والنظام والأمية.

إن مواقف مثل هذه تركز عليها الماركسية، فتجعل البيروسترويكيا تلفت النظر أيضاً إلى الجانب الآخر مثل المبادرة الفردية (ص ٣٥)، والملكية الخاصة (ص ٩٦)، واللامركزية (ص ١٠٣)، والرغبة الفردية (ص ١٢٤)، والقومية (ص ١٣٩).

استحكام المأزق

١

المذاهب الكبرى العالمية انتهت إلى طريق مسدود، أو ما يسمونه في أوروبا المسابح الزجاجية^(١)، مما جعل المفكرين والسياسيين في العالم الغربي يقدمون التقارير، ويعقدون الندوات، ويكتبون الدراسات، بحثنا عن الخلاص والتسلل من تلك المسابح.

٢

الرأسمالية انتهت إلى الاحتكار والاستغلال على المستوى الداخلي، وإلى الاستعمار والحروب على المستوى الخارجى.

٣

والاشتراكية الماركسية انتهت إلى الركود الاقتصادى والإحباط الفردى على المستوى الداخلى، وإلى تصدير العنف والاضطرابات على المستوى الخارجى.

٤

وحدث الحضارة الغربية من غلوانها، كانت ترى نفسها النموذج الوحيد والمتقدم للحضارة الإنسانية، وإن الشعوب الأخرى برايرة ومتخلفون، وإن الجنس الآرى أفضل من الجنس السامى^(٢)، والأفضلية ليست بسبب ظروف اجتماعية واقتصادية طارئة، بقدر ما ترجع إلى ظروف بيولوجية حتمية فى سلم الكائنات الحية، تفرض على كل أن يبقى فى وضعه، وألا يتطلع إلى درجة غيره.

ثم حدثت متغيرات فى البنية الغربية نفسها، فرضت بعض التساؤلات حول تركيب هذه البنية كنظام حتمى شامل ووحدى، وفى الوقت نفسه برزت على الساحة الدولية نماذج أخرى، أثبتت تفوقها، وقدمت للعالم بديلا آخر، مثل النموذج اليابانى، والنموذج الصينى، وأخذت دول العالم الثالث تتجمع وتقدم تكتلات أخرى، تتحدث عن تاريخها

(١) انظر ٣٢٨/١ من هذا الكتاب. (٢) راجع: قصص العشاق الثرية ص ٢١.

وأساطيرها ونظرتها الخاصة نحو الكون والإنسان، ومساهماتها الفعلية في المؤسسات والحلول والكوارث الدولية.

وكل هذا جعل الحضارة الغربية تخفف من غلواتها، وتتنصت للآخرين، وتوازن بين البدائل المطروحة، لم يعد صوت سيده هو المطروح، فقد اقتنحت الساحة أصوات أخرى، حقا قد تكون خفيفة في أول الأمر، ولكنها تتحرك بالحاح وثقة.

٥

والمعسكر الشرقي أيضا خفف أيضا من نبرته، كان في أول القرن يملأ الدنيا طينيا بأنه رسول العدالة والحرية، وأنه مخلص المضطهدين والمضطهدين، ونصير العمال والطبقات المطحونة، وكانت التجربة البلشفية هي القالب النموذجي الذي يصدر إلى الشعوب لكي تحتذيه، وتبنى حضارتها على منواله.

وحدثت متغيرات، دفعت إلى الساحة نماذج أخرى للاشتراكية، واثارت شعوب العالم الثالث، واتخذت من تاريخها وثقافتها طريقا آخر إلى الاشتراكية والعدالة والحرية، وأصبحت الاشتراكية في روسيا غيرها في الصين، في يوغوسلافيا، في الهند، في الجزائر. وتخففت روسيا من نبرتها المتعالية، خاصة بعد أن تبين لها أن هذا النموذج لم يحقق على أرضه جنة الشيوعية، التي تنبأ بها ماركس، وثار من أجلها لينين، وبشرت بها كل الكلاسيكيات الروسية.

وتأتى البيروسترويكا تعكس كل هذه المتغيرات، إنها ترى أن الماركسية اللينينية تحمست للنموذج الروسي، وفرضته على الشعوب الأخرى، وخلع عليه بعض المنظرين السوفيت، وبعض الزعماء العاملين «مسحة أيديولوجية» ونظرة جامدة، حقا كانت الظروف تبرر ذلك، فقد كانت الخبرة السوفيتية هي الخبرة الوحيدة في هذا المجال وكانت مسئولة عن بناء المجتمعات الجديدة، سواء كانت بطريقة صحيحة، أو بطريقة يشوبها بعض الخطأ، ولكن الظروف الآن تغيرت وامتلك البلدان الأخرى خبرتها الخاصة، ومن ثم كان على الاشتراكية أن تغير من نظرتها، وتحت عنوان «نحو علاقات جديدة» تقول البيروسترويكا:

«إننا نؤمن بالطبع بأن أحد الطرق الجيدة للحكم على جدية حزب حاكم هو أن ننظر إلى كيفية استخدامه لخبرته الخاصة، وكذلك لخبرة أصدقائه والخبرة العالمية» (ص ٢٠٢).

وفي ظل تلك النظرة الجديدة، طرحت مشكلة «الأممية والقومية» من جديد، كانت

النظرة التقليدية يسوئها شيء من العداء إزاء القوميات المختلفة، وخاصة القوميات السوفيتية، على أساس أن الدعوة إلى الأمية التي طرحتها الثورة البلشفية تقدم الحل السحري لهذه المشكلة، فبدلاً من الثورة في اندفاعها وشموليتها سوف تبتلع القوميات في جسمها الكبير، وكان مفهوم الأمية بالمعنى التقليدي هو الانتساب إلى الأمة الروسية بنموذجها الوحيد، وثورتها العالمية، وتجربتها الرائدة.

وأثبتت التجربة طوباوية مثل هذه الأفكار، فالقوميات لا تزال تعمل عملها حتى داخل الاتحاد السوفيتي، وظهرت أمم أخرى بجانب الأمة السوفيتية لها تاريخها وتراثها، وتستطيع أن تقدم البديل ممثلاً في نموذج آخر.

وكان لابد للمشكلة أن تطرح من جديد، وأن تعكس البيرستوريكا أيضاً بوادر هذا التغير، لم تعد الأمية تعنى الانتساب إلى الأمة الروسية، بل تعنى الانتماء إلى التراث الإنساني العالمي، بكل ما فيه من حضارات مختلفة، وفي الفصل الخاص بالعالم الثالث، وتحت عنوان «التعاون وليس المواجهة» تقدم البيرستوريكا هذا المفهوم الجديد للأمية فتقول.

«ولا ينبغي اعتبار أى بلد أو شعب في عزلة تامة عن غيره، ناهيك عن دفعه إلى موقف المواجهة مع الآخرين. وهذا ما تسميه مفرداتنا الشيوعية بالأمية، وهى تعنى القيم الإنسانية العالمية» (ص ٢٢٦).

وخفت حدة العداء للقوميات المختلفة إنها ليست مصدر ضعف وتفكك في اتحاد كالاتحاد السوفيتي مثلاً، بل هى مصدر تنوع وثراء، بشرط ألا تنحرف إلى الشوفينية والتعصب والصهيونية وغير ذلك من تيارات الانغلاق والأنانية، إن القوميات في اتحاد الأمم الاشتراكية إنما يعنى خصوصية، تعمل في إطار الأمة الكبرى، واللغة الكبرى، والاتحاد السوفيتي، إنها بهذا المعنى المتوازن عامل من عوامل القوة لا الضعف، تقول البيرستوريكا:

«وتعتبر كل ثقافة قومية ثروة لا يمكن التفريط فيها، بيد أن الاهتمام الصحيح بكل ما هو قيم في كل ثقافة قومية، لا يجب أن ينحدر إلى محاولات الانغلاق عن العمليات الموضوعية للتفاعل والتقارب. وإنه لمن الخطير كذلك أن يفتقر موقف ممثلي أحد القوميات إلى احترام ممثلي قومية أخرى» (ص ١٤١).

وجد العالم العربى نفسه وجها لوجه مع المأزق، المتغيرات الدولية لم تعد تسمح له بأن يستعير قوالب مصنوعة وجاهزة، تكفية مؤونة التعب والبحث، إن المتغيرات تدعوه إلى الخصوصية والبحث عن الهوية، إن المذاهب الكبرى لم تعد ترضى أصحابها أنفسهم، أخيرا اقتنعوا بأنها فى حاجة إلى تعديل، وبأن الواقع الإنسانى المتغير والحاجات البشرية المتجددة، أقوى من القوالب الثابتة، والإيديولوجيات الجامدة.

وقد جرب العالم العربى بنفسه تلك القوالب، استعار مرة الرأسمالية وقضى سنوات طويلة يتحمس للنظام الغربى، يكتب عنه، ويدعو إليه، ويربى الأجيال على مبادئه، وينشئ الجامعات والمدارس على منواله.

واستعار مرة أخرى القالب الاشتراكى، وتحمس له سنوات طويلة، فى تشكيلات سياسية واجتماعية واقتصادية وحزبية.

وتبين له أيضا إنه يسير فى الطريق المسدود، لا الغرب ولا الشرق قد أشبعوا حاجته، وكل ما خرج منه بعد تلك التجربة المريرة، هو مجموعة من المباني والشوارع والمشروعات، أما الهوية فلا تزال كالروح هائمة تبحث عن جسدها لكى تحل فيه، وتستريح، وتشعل الحياة من جديدة.

الواقع الخارجى والتجربة العملية، يقترحان على العربى طريقا واحدا لا يحصى عنه، وهو الخصوصية، فلا شرق ولا غرب فكل منها مشغول بهجومه، ولكن وسطية عربية تنبثق من الذات، ثم تقود تلك الذات.

ولكن الواقع الداخلى لا يتيح للعربى الاستجابة الصحية لهذا التحدى الخارجى، إن الواقع العربى هو استهلاك وديون والتصاق بالحياة اليومية، يجعل التفكير فى حد ذاته عبئا لا يحتمل، فضلا عن التفكير فى هوية مستقلة.

واقع خارجى يثير تحديا، وواقع داخلى لا يقف عند مستوى هذا التحدى، وبين الفكين يستحكم المأزق، وتعمق المأساة.

ويزداد المأزق حرجا والمأساة عمقا، حين نكتشف أن امكانات العرب، تاريخيا وجغرافيا، تسمح بتحقيق هوية حضارية.

طال الحوار حول الإمكانيات العربية التي تهيئ لقيام دولة كبرى، وارتفعت حدة الحوار بنوع خاص في فترة المد القومي في أواخر الخمسينيات. وألفت الكتب الكثيرة حول عوامل وحدة الوطن العربي تاريخيا وجغرافيا وبشريا، وظهر فلاسفة ومفكرون وجامعيون في ذلك الحين يبشرون بالوحدة الكبرى، ويبررون قيام الجمهورية العربية المتحدة.

إن خلاصة ذلك كله إن التاريخ قد هيا لهذا من قبل عدة مرات، وفي كل مرة يحقق العرب وجودهم، ويلعبون دورهم في مسيرة الحضارة الإنسانية.

وخلاصة ذلك أيضا أن الجغرافيا ترشح لهذا الدور. في الموقع وفي الأراضي والمراعي والمياه والمعادن وكل ما يخطر على بال.

وخلاصة ذلك أيضا؛ إن العنصر البشرى مهيا لذلك عددا وعدة.

وخلاصة ذلك بعد كل ذلك أن الرغبة عارمة، عند الجماهير والخاصة، وإن الآمال والآلام مشتركة في كل بقعة من بقاع الوطن العربي. فماذا يبقى؟

إن المأزق يزداد حرجا والمأساة تزداد عمقا

واقع خارجي يفرض تحديا

وامكانيات ذاتية قد تجسد ذلك التحدي

ولكن واقع داخلي يطيح بكل الآمال.

وأخيرا رفع الكاتب رأسه وصاح بأعلى صوته:

«يا إلهي أين المخرج».

حين اشتدت الأزمة بفاوست، وانتصر شيطانه، صاح من الأعماق: «يا إلهي، أين المخرج؟».

وكانت تلك الصيحة تعبيراً عن مأساة الحضارة الأوروبية، والتي أصبحت تسمى بعد ذلك بالحضارة الفاوستية.

وحين استحکم المأزق في نهاية الفترة السابقة، صحت بأعلى صوتي:
«يا إلهى أين المخرج؟».

وكانت تلك الصيحة تعبيراً عن الواقع الوثني في العالم العربي.
ولكن شتان بين صيحة وصيحة.
صيحة من أجل استبداد العقل.
وصيحة أخرى من أجل غياب العقل.
صيحة حضارة متأزمة تعاني وتبحث.
وصيحة واقع وثني لا يعاني ولا يبحث.

١١

ولكن شعاعاً من نور يترامى في أعماق التاريخ، فيجعل للمسألة وجهاً آخر قد يكون مشرقاً.

الواقع العربي الراهن قد جعل الكاتب يصيح بأعلى صوته، متسائلاً عن المخرج. وهو تساؤل يحمل في طياته، بذور التشاؤم. وقد يكون هذا التشاؤم صحيحاً، ما دمنا في ظل مناهج لا تريد أن تضرب كثيراً في أعماق التاريخ، ولا أن تعنى نفسها بالبحث عن المبررات والمسببات، إنما تريد أن تركز على الظاهرة موضوع البحث، وتعزلها عن ماضيها، وتكتفى بالوصف، وبالوصف الخارجى، والبعيد عن المبررات التاريخية، ثم تصل بعد ذلك إلى الحكم.

إن الوصف الخارجى للواقع العربي الراهن، والذي يعتمد على الإحصائيات والجداول والمظهر العلمى، قد يدفع إلى صيحات التشاؤم أمام مأزق مسدود.

ولكن للمسألة وجهها الآخر كما قلت، والذي قد يكون مشرقاً.

إن الشعوب لا تقاس بلحظاتها التاريخية الراهنة.

إن اللحظة الراهنة تمثل حلقة مفردة في سلسلة ممتدة.

والتركيز على حلقة مفردة قد يبرزها، ولكن على حساب بقية السلسلة.

إن اللحظة الراهنة في تاريخ الشعوب، إنما تمثل يوماً واحداً في حياة الإنسان.

واليوم قد يكون غيباً بعد أمس صحو ومشرق.

واليوم يمر بما فيه، ليفسح الطريق أمام غد جديد.
إن التركيز على جزء واحد من الزمن هو الواقع الراهن، قد يضخم من هذا الواقع،
ولكن على حساب حركة التاريخ الممتدة عبر حلقات كثيرة ومتصلة.
إن التركيز على شيء مقتطع مما قبله ومما بعده، قد يصلح مع الظواهر المادية، التي
يمكن عزلها ثم رصدها. ولكنه لن يصلح بدرجة كافية مع الظواهر الإنسانية.
إن التركيز على لحظة تاريخية واحدة، قد يوقع في التفاؤل المفرط، أو التشاؤم المفرط.
إن التفاؤل أو التشاؤم حينئذ، يصدران من طبيعة تلك اللحظة، دونما نظر إلى ما قبلها،
أو إلى ما بعدها.
أما التركيز على اللحظات التاريخية الممتدة، دون أن يكون هناك قبل أو بعد، فإنه
يجعل للصورة وجهها الآخر، يمكننا من قراءة الحاضر بلغة أخرى.
وحينئذ قد يكون الحاضر مبررا بلغة الماضي، أو قابلا للتغيير بلغة المستقبل.
وحينئذ أيضا قد تكون لحظة التفاؤل مثل الفجر الكاذب، أو قل مثل الهدوء الذي
يسبق العاصفة.
وحينئذ أخيرا قد تكون لحظة التشاؤم إنما هي مثل جحافل الظلام التي تسبق الفجر
الصادق، أو قل هي مثل آلام المخاض.

١٢

قد يكون كل هذا صدقا على عمومته، وقد يضيء على الصورة وجهها آخر مبررا، أو
قابلا للتغيير.
ولكن الصدق يبدو أكثر وضوحا، إذا ما كان التاريخ هو تاريخ العالم العربي.
وهو تاريخ يتناقض ماضيه مع لحظته الراهنة، تناقضا حادا.
وهو تاريخ من الناحية الثانية يبدو متأبيا على المقاييس الوصفية، إنه في صميميته
لا يعتمد على الظواهر الخارجية فحسب، بل يعطى للبعد النفسى والدافع العقائدى،
مجالا قد يفوق الظواهر المادية ويوجهها.
إن هذا البعد اللامرئى يلعب دورا كبيرا في مسيرة التاريخ العربى، إن معظم
التغييرات الجذرية التي قد تمت، كانت تخفى في صميميتها تأثيرات من ذلك البعد.
إنه تاريخ لا يؤمن بالحياة الدنيا فقط بكل ظواهرها الخارجية المادية، وبكل مقاييسها
العلمية المنطقية.

ولكنه يؤمن أيضا بحياة أخرى غير هذه الحياة، لها منطقها، ولها أيضا مقاييسها. والحياة الأخرى هي خير من الحياة الدنيا، وللآخرة خير لك من الأولى، فإنما العبرة بالعواقب.

ولم تكن الصفات التي تتوارد في الكتب الدينية عن الدنيا والأخرى، إلا صفات تحمل معنى الأفضلية بين درجة سفلى ودرجة عليا.

ولم تكن خيرية الآخرة على الأولى، إلا بسبب أن الآخرة هي الزمان السرمدي الممتد، أما الأولى فهي دار الفناء.

الأمر إذن يقتضى زاوية أخرى، ننظر بها إلى التاريخ العربى في حلقاته الراهنة. وهي زاوية سوف تسلك اللحظة الراهنة في إطار الماضى، ليفضى كل ذلك إلى المستقبل.

وهذه الزاوية سوف تجعل البشر الذين يتحركون الآن فوق الأرض العربية، ليسوا هم «مادة» نستطيع أن نقتطعها مما قبلها ومما بعدها.

هم نتاج حضارة تعطى للمتجاوز واللامرئى، وصفا خيرا من المرئى الظاهر، هم يحملون في داخلهم امكانات هذه الحضارة، وهي امكانات كامنة لا تضيع، قد تكون متخفية ولكنها تؤدي الدور الأكبر، وهي امكانات هائلة تنتظر كلمة السر، لكي تنطلق ربما فجأة، كما انطلق المارد دون توقعات في ألف ليلة وليلة.

١٣

إذن يبقى علينا حتى نتخلص من قبضة اللحظة الراهنة أن نستقرئ التاريخ العربى. فإن استقراء التاريخ العربى وينطق التاريخ العربى نفسه دون فرض تحليلات خارجية، قد يجعل الصورة تختلف، وقد يحيل اللحظة الراهنة إلى مجرد يوم في حياة الإنسان يمر، وتستمر حياة الإنسان بما يحمله من عناصر البقاء والتحدى.

وهناك ظاهرتان في التاريخ العربى يشران بالاستمرارية وتجاوز عنق الزجاجة وهما:

١ - تحليل بنية الوسطية العربية.

٢ - تحليل فكرة الاجتهاد.

وهما ظاهرتان ليستا عارضتين، تمران دون أن تعنيا شيئا ودون أن ترتب عليهما استنتاجا، بل هما صميميتان في مفهوم الحضارة العربية الإسلامية، بحيث لا يمكن تصور

تلك الحضارة بدونها، فإحداها وهى الوسطية تمثل المذهب، والأخرى وهى الاجتهاد تمثل المنهج، ولا غنى لاحداها عن الأخرى، فلا مذهب دون أن يكون له منهج ينشره ويبقى عليه، ولا منهج دون أن يكون هناك مذهب حتى لا يتحول إلى تشكيلات فارغة ومهارة عقلية، وهما معاً يشكلان الحضارة، فليست هناك حضارة دون مذهب ومنهج، وإلا كانت هبة أو انقلاباً عسكرياً أو ذكاءً فردياً، تبتلع مسيرة التاريخ الكبرى.

تحليل بنية الوسطية

١

هناك ثلاثة أمور تمثل أهم ملامح الوسطية العربية، كما حددناها في الكتاب الأول وهي:

١ - التجاورية.

٢ - الحركة.

٣ - الصراط المستقيم.

وهي صفات يؤدي بعضها إلى بعض في نسق مطرد. فالتجاورية تعني الآخر، والحركة إنما تكون بين الشيء والآخر، والصراط المستقيم تنظيم للحركة بين الشيء وما يقابله. فكل صفة إذن تسلم للآخرى، وجميع صفات الوسطية بما فيها هذه الثلاث تعمل في نسق مطرد، يفتح في النهاية امكانات مستقبلية.

٢

فالتجاورية هي الخاصية الأولى للوسطية العربية، فهي لا تنظر إلى الأشياء مفردة، أو مندغمة في شيء واحد يفقدها خصائصها الأولى، وإنما تنظر إلى الشيء وما يجاوره، وقد احتفظ كل منها بخصائصه واستقلاليتها، وإن كان بينهما نوع من الارتباط، بحيث لا نتصور أحدهما دون الآخر.

وهي خاصية جوهرية في الوسطية العربية، غرسها الطبيعة التي تقدم الشيتين متميزين وإن كانا مرتبطين، فالليل داخل الطبيعة العربية يتميز عن النهار، وإن كان يرتبط به، وقل مثل هذا عن بقية الظواهر الطبيعية.

وقد استنفر القرآن الكريم هذا التركيب عند العربي، وأراد أن يحرك ما يطلق عليه البعض عبقرية المكان، فتواردت الآيات المكية بنوع خاص على معنى واحد نوره بطرق عديدة، وهو أن الله خلق من كل شيء زوجين اثنين.

فطبيعة الحياة إذن هي أن تقدم الشيتين معًا، فليس هناك تصور لرجل دون امرأة، ولا لليل دون نهار، ولا لأبيض دون أسود.

ولم يكن هدف القرآن الكريم والآيات المكية هو مجرد لفت نظر العربي إلى الظواهر الطبيعية حوله، بل كان هدفه تربيوا بالدرجة الأولى وهو تنمية صفة التكامل عند العربي، وتدريب حواسه وعقله على أن يتعامل مع الشيء وما يقابله، دون أن يقف عند وجه واحد، ويغيب عنه الوجه الآخر.

ومن هنا نقل القرآن الكريم هذه الصفة من الواقع الحسى، إلى الواقع التربوى الإنسانى. فسورة الشمس حين لفتت نظر العربي إلى التجاور بين الشمس والقمر، والنهار والليل، والسماء والأرض، انتقلت خطوة أخرى داخل النفس الإنسانية ولفتت عقله إلى التجاور في داخله بين الفجور والتقوى ﴿ونفس وما سواها، فإلهما فجورها وتقواها﴾، وكان الهدف من تلك الخطوة تربيوا، وهو توعية الإنسان بما يدور داخله من نوازع الخير والشر، ثم دعوة له إلى أن يعمل على انتصار الخير على الشر ﴿قد أفلح من زكاهها. وقد خاب من دساها﴾.

ومثل هذه المعاني يتحدث عنها الغزالي بطريقته الخاصة، فيقول: «فالسوسة في مقابلة الإلهام، والشيطان في مقابلة الملك، والتوفيق في مقابلة الخذلان. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾، فإن الموجودات كلها متقابلة مزدوجة، إلا الله فإنه فرد لا مقابل له، بل هو الواحد الحق الخالق للأزواج كلها. فالقلب متجاذب بين الشيطان والملك»^(١).

خلاصة ذلك كله أن التجاورية صفة تفترض الآخر، في الظواهر الطبيعية، وفي المظاهر الإنسانية. لا يوجد الفرد الأحد الصمد إلا في عالم الألوهية، أما في عالم البشر فهناك الوالد والمولود، وهناك الرجل والمرأة، ولا حياة بدون تلك الثنائية. فمن تنكر لبشريته، وعاش فردا يجهل ذاته، فهو ليس من عالم البشر بمنطق الوسطية، أراد أن يرتفع إلى مقام الألوهية، وهو غير ميسر لهذا المقام بطبيعة خلقه، فأصبح لا من هذا ولا من ذلك، تماما كما تنكر هاروت وماروت لطبيعتهما، فمسخها الله عمودين من نار، معلقين بين السماء والأرض، يصطفقان بأجنحتهما حتى يوم القيامة.

٣

وتأتى الحركة كخطوة تالية بعد الاعتراف بالآخر، ومكملة لها. فليس يكفي أن تعترف بوجود الآخر، وبأن الحياة لا تتم إلا من خلال الالتقاء بين زوجين اثنين، بل لابد من

(١) الأحياء ٢/ ١٣٨٨.

حركة بين الاثنين، فلا تجمد عند صفة واحدة، أو عند حالة واحدة، بل تتوقع في أية لحظة الصفة الأخرى، والحالة الأخرى.

قد يعترف بالآخر ذهنيا ولا يكابر في وجوده، كما تقتضى صفة التجاورية، ولكنه عمليا يجمد عند حالة واحدة، لا يجد من عزيمته ما يدفعه نحو الآخر، قد يكون في الدنيا، ومع أنه يقر أن هناك آخرة، إلا أن إرادته لا تمكنه من التحرك نحو الآخرة. وقد ينغمس في الحسيات ومع أنه لا يعادى العقل، إلا أن قدراته لا تدفعه إلى التحرك نحو استخدامه.

إن المرء حين يجمد عند حالة واحدة يفقد عنصر الاختيار، وإن توهم عكس ذلك. قد تخدعه عزيمته الخائفة، فيظن أن مجرد اعترافه بالآخر يكفي، وما دام يقر بأن هناك آخرة وهناك عقلا، فقد أدى الواجب، وذلك وهم يقع فيه الكسالى الذين يلجئون إلى المبررات، وأضعف الأسباب. إن مجرد الاعتراف خطوة في طريق الوسطية سمينها بالتجاورية، ولا بد أن تدفع المرء إلى الخطوة التالية والمكاملة لها وهى التى نسميها بالحركة.

إن المرء حين يجمد عند حالة واحدة لا يتجاوزها، يفقد عنصر الاختيار، ويصبح عبدا للظروف وأسيرا للأوهام، رأى أبو سليمان الداراني رجلا بمكة لا يشرب إلا من ماء زمزم، فقال له: أرايت لو غارت زمزم، أى شئ كنت تشرب. فقام الرجل وقبل رأسه وقال: جزاك الله خيرا حيث أرشدتنى، فإنى كنت أعبد زمزم منذ أيام^(١).

إن ملاحظة الداراني كانت أكثر عمقا، لقد أدرك أن صاحبه قد ركن إلى حالة واحدة وإن ظن أنه على خير، وإن هذه الحالة تستعبده، فأراد أن يحرره من قيد الارتباط، وأن يوجهه إلى حالة أخرى، أن ينقله من السكون إلى الحركة.

وكان الرجل أيضا على مستوى الملاحظة، وتفهم الإشارة تماما، وتملك نفسه، لم يعد عبدا لزمزم ولا لغيرها، حررته الملاحظة، فانطلق نحو الحالة الأخرى، وتحرك نحو الله. وقد يجمد المرء عند الحالتين معًا، بمعنى أنه قد يعمل للدين والدنيا ولكن بحكم العادة أو ظروف المجتمع الذى يسيره، إن الحركة حينئذ تنعدم، ويصير الجمع بين الشئين جمعا آليا مكررا، وحينئذ تنعدم الواردات، ويصبح المرء عبدا للعادات وملابسات المجتمع، إنه لا يملك أمر نفسه، فلا يعرف متى يبدأ، ومتى يكف، ومتى يأخذ قراره بدافع من تقديره وظروف لحظته.

(١) مدارج السالكين ٦٣/٢.

يتحدث ابن الجوزية عن هذا الإنسان الذى يملك أمر نفسه، ويقوم بالعمل حسبها يملكه عليه عقله وضميره ومقتضيات لحظته، إنه يعرف متى يقوم للعبادة ومتى يقوم للدنيا، أصبح متحررا من العادات والأوهام والتقاليد، وأصبح لديه من الوعي وقوة الإرادة ما يوجهه إلى العمل المناسب وفي الوقت المناسب، فإذا كان الوقت وقت جهاد، كما يذكر ابن الجوزية، قام إلى ذلك وترك الأوراد. وإن كان الوقت وقت الضيف انشغل به ولو على حساب ورده المستحب. يقول ابن الجوزية:

«فهذا هو العبد الذى لم تملكه الرسوم، ولم تقيد به القيود، ولم يكن عمله على مراد نفسه، وما فيه لذتها وراحتها من العبادات، بل على مراد ربه، ولو كانت راحة نفسه ولذتها في سواه.. لا تملكه إشارة، ولا يتعبه قيد، ولا يستولى عليه رسم، هو مجرد دائر مع الأمر حيث دار.. يأنس منه كل محق، ويستوحش منه كل مبطل، كالغيث حيث وقع نفع، وكالخنزير لا يسقط ورقها وكلها منفعة حتى شوكتها.. إذا كان مع الله عزل الخلائق من البين، وإذا كان مع خلقه عزل نفسه عن الوسط وتخلى عنها»^(١).

إن صفة الحركة تأتى فتتضمن على التجاورية نوعا من الحياة، فلا يجمد المرء عند حالة واحدة، أو حتى عند الحالتين معاً، بل يملك أمر نفسه، ويتحرك في الوقت المناسب، وحسب ما يملكه عقله وضميره.

إن الشيء وما يقابله لا يخرج عن أحد احتمالين:
أولهما، أن الشئيين يمكن أن يعيشهما المرء معاً، فليس أحدهما محظورا والآخر مباحا، بل هما واردان معاً، كالمقابلة بين الدين والدنيا، أو بين العقل والحس، أو بين المثالية والواقعية.

وحيث أن المرء ألا يجمد، وينطق الوسطية، عند حالة واحدة، بل يكون متحركا بين الحالتين، فلا يأنس بالدنيا، أو بالحس، أو بالواقعية، بل يتحرك أيضا إلى الحالات الأخرى، ثم لا يجمد عند تلك الحالات، بل يتحرك منها أيضا إلى الحالات الأولى، بمعنى أنه حين يتحرك إلى الدين، أو العقل، أو المثالية، لا يقف عند هذه الصفات، بل يتحرك من جديد، ويتطلع مرة أخرى نحو الدنيا، أو الحس، أو الواقعية، وهكذا في حركة مستمرة، من وإلى، ثم إلى ومن، في أسهم تروح وتجيء ولا تتوقف.

(١) مدارج السالكين ٤٨/١.

وآخرها، أن الشيتين لا يمكن للمرء أن يعيشها معاً، وليس مطلوباً منه ذلك، فأحدهما مباح والآخر محظور. وذلك كالمقابلة بين الخير والشر، أو بين الملك والشيطان، وغير ذلك من ثنائيات تفترض الخيار وليس الجمع. وحينئذ تكون الحركة بطريقة أخرى لا تلزم الجمع الفعلي وإن كانت لا تتعارض مع قرار الاختيار. بمعنى أنه حين يكون في الخير، فإن عينه الأخرى تكون على الشر يخاف الوقوع فيه، أو حين تنزل رجلاه إلى الشر، فإن عينه الأخرى تكون على الخير يرجو الوقوع فيه، وهكذا يعيش في دائرة الخوف والرجاء، ويتحرك بينهما من وإلى، ثم إلى ومن، في أسهم تروح وتجيء ولا تتوقف كما قلت آنفاً.

والاحتمال الأخير يحل مشكلة الشر، فهو لازم للخير كما تقتضى صفة التجاور، وعين المرء عليه تخشى الوقوع فيه، وقلبه معلق بين أصبعين من أصابع الرحمن، ولكنه يدعو الله ألا يوقعه في الشر، ويعمل بمقتضى ذلك الدعاء، حتى يستجيب الله له، ويهديه إلى الصراط المستقيم، إنه يعترف بالشر ولكن لا يختاره.

وهنا أيضاً قد نجد الإجابة عن المسألة التي حيرت علماء الكلام قديماً، وهى مشكلة خلق المعاصي، ودار حولها خلاف طويل بين المعتزلة وأهل السنة، إن منهج الحركة بين الخير والشر، قد تقدم الإجابة من وجهة نظر الوسطية حول هذه المشكلة، فإنا قد خلق المعصية ولكنه لم يأمر بها. إن المعصية أو الخطيئة أو الشر لازمة للطاعة أو الحسنة أو الخير لزوم التجاور بين الشيتين كما تقول الوسطية، أو لزوم الخلق كما يقول علماء الكلام، ولكن المرء في مثل هذا الموقف ليس ملزماً بالجمع بينهما، ولا هو مطلوب منه ذلك، لأن الموقف هنا موقف خيار، يختار الخير وإن كان يعترف بالشر وعينه تخشاه.

كانت الإجابة عن هذه المشكلة من وجهة نظر الوسطية هى: أن الله خلق المعصية ولكنه لم يأمر بها، وهى إجابة تتفق مع وجهة نظر أهل السنة.

ولم يأت هذا الاتفاق نتيجة الصدفة أو توارد الخواطر، بل هو اتفاق يؤكد صحة النتائج التى بنى عليها هذا الكتاب، ويؤكد أصالة مذهب الوسطية، فقد رأينا فى الفصل الرابع من الكتاب الأول، أن الوسطية بعد أن بلورها القرآن الكريم، أخذت تتشكل وتكتسب جماهيرها، من خلال مذهب أهل السنة، والأشاعرة منهم بنوع خاص، لدرجة أنهم كانوا يسمونهم أهل السنة والوسط.

إن الحركة، سواء كانت من باب الجمع المطلوب أو من باب الخيار المفروض، هى

صنو الحياة، فالحياة، بحكم تركيبها، هي مزيج من ذا وذاك، والإنسان، قمة ما في هذه الحياة، هو مسرح لتلك العمليات، فهو عرضة لهذا الجانب أو لذلك الجانب، إنه لا يستطيع، بحكم تكوينه، أن يخلص للخير، وإلا كان ملكا. وهو أيضا لا يستطيع أن يخلص للشر، وإلا كان شيطانا. هو في النهاية عرضة للخير وللشر معًا. أو كما قال الغزالي:

«فكأنه هدف يصاب على الدوام من كل جانب. فإذا أصابه شيء يتأثر به، أصابه من جانب آخر ما يضاده، فتغير صفته. فإذا نزل به الشيطان فدعاه إلى الهوى، نزل به الملك فصرفه عنه. وإن جذبه شيطان إلى شر، جذبه شيطان آخر إلى غيره، وإن جذبه ملك إلى خير، جذبه آخر إلى غيره. فتارة يكون متنازعا بين ملكين. وتارة بين شيطانين. وتارة بين ملك وشيطان. لا يكون قط مهملا. وإليه الإشارة بقوله تعالى «ونقلب أفئدتهم وأبصارهم». ولا طلاعه ﷺ على عجب صنع الله تعالى، في عجائب القلب وتقلبه، كان يحلف به، فيقول: يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك. قالوا: أو تخاف يا رسول الله؟ قال: وما يؤمنني، والقلب بين أصبعين من أصابع الرحمن، يقلبه كيف يشاء...»^(١).

وهنا قمة العظمة... وهنا قمة السقوط.

قد يستطيع الإنسان، من خلال هذه المتقابلات، أن يتملك أمر نفسه، كما سنشرح في الصفة القادمة. وهنا يحقق وجوده كاملا، ويصبح خليفة الله على الأرض كما تقول الكتب الدينية، أو سيد الكون كما تقول الكتب الأدبية.

وقد لا يستطيع فيسقط ويفلت منه الزمام، وهنا يصبح مسخا مشوها، ليس هو شيطانا، فالشيطان لا يتنكر لوظيفته، ولكنه ألوبة شيطان.

٤

ومن هنا، فالإنسان ينطق هذه الحركة، ليس كائنًا منعزلا، يجمد عند حالة واحدة، ولا يتعرض للتيارات الأخرى.

وهو أيضا ليس ابن كتب، يتأمل الأشياء دون أن يعيشها، يستطيع أن يحقق مصالحة على الورق، ويفترض شيئا ثالثا منطقيا ورياضيا، يستنتجه من خلال الشيتين، ثم يستريح إليه، وكأنه قد قدم الحل على أرض الواقع.

(١) الاحياء ١٤١٩/٢.

وهو فوق كل شيء، ليس مرانيا أو منافقا، يرفع على السطح حالة اصطناعية ليست هى حالته الأصلية. إنه بهذا المعنى غير نفسه، لا يصل حق إلى حد الذين يجمدون عند حالة واحدة ولو كانت كفرا. لأن الكافر يعيش على الأقل حالته التى يقتنع بها، وإن كان لا يجد فى نفسه القدرة على التحرك نحو الحالة الأخرى. أما المنافق فهو لا يعيش حالة ما. إن ما يظهره ليس هو ما يعتنقه. وإن ما يعتنقه يخشى أن يظهره، ومن هنا فقد معانى الحياة، وأصبح كالحشب المسندة حسب التعبير القرآنى، جامدة لا يعترها شيء، ولا يعلق بها شيء. «إن الصادق يتقلب فى اليوم أربعين مرة. والمرائى يثبت على حالة واحدة أربعين سنة» كما يقول الجنيد. وذلك لأن «المعارضات والواردات التى ترد على الصادق، لا ترد على الكاذب المرائى، بل هو فارغ منها، لا يرد عليه من قبل الحق موارد الصادقين، ولا يعارضهم الشيطان كما يعارض الصادقين فإنه لا إرب له فى خربة لا شيء فيها»^(١) كما يشرح ابن الجوزية هذا القول.

٥

الإنسان إذن بمفهوم الوسطية ليس هو ابن كتب وتأملات، بل هو ابن حياة وحركة داخل تلك الحياة، ومن هنا كانت الحركة تالية للتجاورية، أى لابد أن يسبقها الاعتراف بالآخر، ثم يأتى دور التمازج مع هذا الآخر. فبدون الآخر لن تكون حركة على الإطلاق، أو تتحول إلى حركة معزولة، مجرد مونولوج داخلى، يحاور فيه المرء ذاته، ويتقدم بطريقة «مهلك سر».

٦

وتأتى صفة «الصراط المستقيم» فى وضعها المناسب، بين الحلقات التى يؤدى بعضها إلى بعض. إن هذه الصفة تقوم أساسا على فكرة التوازن بين الطرفين، فكان لابد أن تأخذ فى معناها فكرة التجاورية، لأن التوازن هنا ليس توازنا ذهنيا، يبحث عن نقطة وسطى تلتقى الطرفين، هو توازن عملى يقوم على مراعاة الجانبين، وكأننا نوازن بين حلى بغير كل منهما على جانب، على حد ما جاء فى لسان العرب وهو يتحدث عن مادة «عدل».

(١) مدارج السالكين ١٥٢/٢.

وكان لابد لهذه الصفة أن تأتي أيضا بعد صفة الحركة، لأنها في النهاية هي تنظيم للحركة، فالحركة وحدها ودون هذه الصفة، قد تجمع وتصل إلى ما يسميه القرآن الكريم بالحمية الجاهلية، أى إلى حد الحق والسفه الذى لا يستطيع صاحبه أن يتحكم في انفعالاته، فيجمع إلى حد التطرف وفقدان التوازن.

ولم يكن وصف الصراط بالاستقامة خاليا من الدلالة فيما نحن بصده، فالاستقامة تعنى لغويا الموازنة بين طرفين، أو بين كفتى ميزان على حسب ما يلوح من كلام صاحب اللسان في مادة «قوم»، وهو يقول «وقام ميزان النهار إذا انتصف، وقام قائم الظهيرة، قال الراجز: وقام ميزان النهار فاعتدل».

فالوصف لغويا يقترب من معنى الموازنة بين الطرفين، وهو في السياق القرآنى يرد في الآيات التى تؤكد فكرة الوسطية في مثل قوله تعالى: ﴿والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا، وكان بين ذلك قواما﴾.

إن الصراط المستقيم إذن يعنى الوسطية التى توازن بين الطرفين ولا تلغيهما، إن اللغة والسياق القرآنى يؤكدان هذا المعنى، وحين يردد المسلم في كل وقت هذه الآية من سورة الفاتحة «اهدنا الصراط المستقيم»، فإن هذا يعنى، كما قال بعض المفسرين الطريق الوسط، بين المغضوب عليهم الذين يفرطون في المثاليات، وبين الضالين الذين يفرطون في الماديات.

إن إطلاق صفة «الصراط المستقيم» على الوسطية، ليست من باب إطلاق الجزء على الكل فحسب، بل هو من باب إطلاق أهم صفة من صفات الوسطية على المذهب كله. إن هذه الصفة في ظنى هي أخطر الصفات، لأنها تتطلب قدرا من الوعي الإنسانى، يستطيع أن يوازن بين الطرفين، وأن يتحكم في الجموح المحتمل، سواء في الظواهر الطبيعية، أو في الانفعالات البشرية.

وتذكر الكتب الدينية أن إطلاق مصطلح «الصراط المستقيم» على فكرة التوازن في أهداف الإنسان وسلوكياته العملية، إنما هو من باب القياس على صراط الآخرة والذى هو أحد من السيف وأرق من الشعرة، ولم يكن القصد من هذا القياس التخويف، بقدر أن تكون الإشارة إلى خطورة هذه الفكرة، وإثارة الوعي لكى يكون المرء عند المستوى المطلوب.

وكلمة «المستوى المطلوب» إنما توحى في إحدى معانيها إلى أن حضارة الوسطية إنما هي حضارة مثالية، تتطلع نحو هدف منشود، إنها لا تكفى باشباع الماديات، ولا تقيس

تقدمها بالأبنية، وشق الترع والقنوات، وإقامة القصور والتكيات، وغير ذلك من ظواهر العمران التي تقاس بها الحضارات، إنها تهدف أيضا، وربما بالدرجة الأولى، إلى إثارة الوعي الإنساني لكي يحافظ المرء وباستمرار على فكرة التوازن في أهدافه وسلوكياته. وفي ظل هذا الهدف يتحول المسلمون إلى «نماذج» أو شهداء حسب التعبير القرآني «وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس».

وتأتي الشهادة هنا من فكرة الوسطية كما حددها ابن الجوزية. وهي فكرة تقوم على التماس الحقيقة أتي كانت، حتى لو عند الفرقة المعادية. الخلاف في بعض الأهداف أو السلوكيات لا تمنع الوسطية أن تلتمس الحقيقة هنا أو هناك، ثم تقيم في النهاية ومن كل ذلك نسقا متكاملًا أو نموذجًا مثاليا، يقوم شاهدا أمام بقية الأطراف، يحنها على السير، ويحد من تطرفها، وتقيس به درجة تقدمها.

ولكن هذا النموذج يحتاج إلى قدر كبير من المسؤولية، تتمثل في عناصر القوة التي تسمح لهذا النموذج الشاهد بأن يبقى، وبأن يستمر في بقاءه.

وقصة الحضارة العربية الإسلامية تتمثل في موقفها من عناصر القوة. تحولت إلى نموذج يحتكم إليه الفرقاء. يوم أن تملك عناصر القوة، ثم سقط هذا النموذج حين تخلت عن قوتها، وأصبح المكان فارغا، لا يزال يبحث عن شاهده.

٧

إن الحديث عن القوة هنا ليس من باب الإنشاء واستنهاض العزائم، بل إن تجربة البيريستوريكا التي تمت أخيرا قد أثارته داخل من جديد.

إن القارئ لكتاب «البيريستوريكا» يكاد يجده لا يختلف كثيرا في مواقفه العملية عن الوسطية، ولا عن تطلعات الحضارة العربية الإسلامية، فهو من ناحية يقف موقفا وسطيا من قضايا كثيرة مثل، المجال المادي والمجال الإنساني، ومثل الحافز الفردي والحافز الاجتماعي، ومثل الجانب المعنوي والجانب الاقتصادي، ومثل صرامة القانون وحاجات الجماهير، وغير ذلك (انظر ص ١٢١ وما بعدها). وهو أيضا يتحدث عن الانفتاح والسلام والتعاون والحب والإخاء وغير ذلك من مفردات استخدمتها الحضارة العربية الإسلامية، ولا يزال يستخدمها حتى اليوم الخطباء ورجال الدين والمفكرون، لو أن قارئنا قرأ البيريستوريكا تحت عنوان باللغة العربية ودون أن يحمل توقيع جورباتشوف، لما شك للحظة واحدة، أنه كتاب عربي، قد كتبه مؤلف عربي.

ولكن تتدخل القوة فتجعل هناك فرقا بين موقف وموقف.
إن حديث المفكرين العرب لا يلتفت إليه أحد في العالم، لأنه يصدر من موقف
الضعيف، ويتحول في النهاية إلى تشكيلات هوائية فارغة.
أما حديث جورباتشوف فهو يصدر من موقف القوى، إنه يترجم في نهاية المطاف إلى
تخفيضات في الأسلحة التقليدية والنووية، وإلى تغييرات في حرب الكواكب واسلحة
الفضاء، وإلى تأثيرات على المعسكر الغربي، والدول الصديقة، والعالم الثالث، ومن هنا
يجد صدهاء على المستوى العالمي، وتتلفه أجهزة الإعلام. ويتبادل المحللون السياسيون،
على اعتبار أنه ارهاص بمرحلة جديدة، بدأت تطل على العالم.

ولكل هذا دلالة التي لا تخفى.

دلالة على أن الفعل أقوى من النية.

وإن القوة هي التي تبرز الحضارة.

لقد سبقنا البيريستوريكا وغيرها من الحضارات المعاصرة، بالكثير من هذا الحديث،
وكان لنا ذلك المذهب الوسطي، والذي أنتج قديما حضارة متوازنة، تقوم كشاهد تحتكم
إليه بقية الحضارات.

وضعنا أزال كل ذلك، وجعل الآخرين ومن منطلق القوة يفترسون كل شيء، إنهم
يصدرون حديثنا ملفوفا في تعبيرات جديدة، فيجد صدهاء، ويتلفه الآخرون، ويتجاهلنا
بقية العالم.

٨

إن المأزق يزداد استحكاما.

الحضارة تحتاج إلى قوة، ولكي تصل إلى القوة لابد من حضارة.
هل قصة البيضة والدجاجة وأيهما أسبق تفرض نفسها علينا من جديد.

٩

إن الصفات الثلاث (التجاورية - الحركة - الصراط المستقيم). هي دعوة مفتوحة
لتجاوز المأزق الراهن إنها باختصار مراعاة لوجود الآخر من ناحية، وتحرك نحو هذا
الآخر من ناحية ثانية، وموازنة بين الأنا والآخر من ناحية ثالثة.

وبتلك الاحتمالات نلتقي ببنية متحركة، تفتح على حضارة تحمل في داخلها عناصر تطورها. إننا لو ترجنا تلك الاحتمالات إلى لغة عصرية لقلنا إنها باختصار عدم تعصب من ناحية، وعدم جمود من ناحية ثانية، وعدالة من ناحية ثالثة.

إن الترجمة العصرية تجعلنا أمام صفتين سلبيتين (عدم تعصب + عدم جمود)، وأمام صفة ثالثة إيجابية (عدالة).

وهنا يبرز من جديد دور العدالة والتي سبق أن رمزنا إليها بالصرط المستقيم، وقلنا إن هذا الملمح هو أخطر ملامح الوسطية العربية. إنه دور إيجابي لا يقف عند حد المنع أو العدمية، بل يتعداه إلى اتخاذ موقف من العناصر المتقابلة، إنه يعنى التدخل الإنسانى فى الظاهرة الخارجية ومحاولة توجيهها.

الاجتهاد

١

في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، أصدر الإمام الشوكاني المتوفى سنة ١٨٣٥ م (١٢٥٥ هـ)، رسالته «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد».

٢

ولم تكن هذه الرسالة بدعا في مسيرة الفكر العربي الإسلامي، فهناك رسائل كثيرة قبل الشوكاني وبعده حول هذا الموضوع، ويكاد لا يوجد فقيه أو أصولي أو مفسر إلا وطرق هذا الموضوع من زاوية ما. إن الشوكاني في رسالته يستعرض الاجتهاد، منذ صحابة رسول الله ﷺ، وحتى علماء عصره من الزيدية وغيرهم، ومرورا بأصحاب المذاهب الفقهية والآراء الأصولية، ويردد أعلاماً كثيرة اهتمت بهذا الموضوع. وكل هذا يدل على أن الاجتهاد ليس مجرد موضوع فقهي أو أصولي تختلف حوله الآراء، بل هو منهج أساسي في الفكر العربي، إن الفقه الإسلامي ليس فقط مجرد موضوعات حول الطهارة والتسل والعبادات والمعاملات وغير ذلك، بل هو أيضا اجتهاد - يصل إلى حد الفرض^(١) - حول هذه الموضوعات وغيرها.

٣

الاجتهاد فرض من الناحية الفقهية، وهو أيضا ضرورة اجتماعية لأن المجتمعات البشرية دائما في حالة تغير، وانتقال من مرحلة إلى أخرى، وكل مرحلة تفرض تحدياتها الخاصة، وتطرح أسئلة جديدة على أبناء عصرها، وأقاويل القدماء وحدها لا تكفي للإجابة على هذه الأسئلة، لسبب واحد يسير وهو أن هذه الأسئلة لم تطرح عليهم، لكنها طرحت على أبنائهم ولستحدثات جديدة. إن الشهرستاني - فيما نقل عنه السيوطي - يعبر عن كل هذه المعاني بلغة عصره، فيقول:

(١) للإمام السيوطي رسالة تحت عنوان: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجعل أن الاجتهاد فرض في كل عصر».

«وبالجملة نعلم قطعاً وبقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعد. ونعلم أيضاً إنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى: علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»^(١).

٤

وفوق كل ذلك، فإن الاجتهاد فرض على المجتمع بأسره. يتحدث العلماء عن نوعين من الفروض: فرض عين، وفرض كفاية. فرض العين واجب على كل فرد بعينه، يتاب بفعله ويأثم بتركه. وفرض الكفاية واجب على المجتمع كله، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به أحد أتم المجتمع كله.

وقد يوحي تعبير «فرض كفاية» أنه أقل رتبة من غيره، ولكنه في حقيقة الأمر هو أكثر رتبة، ويحتاج إلى مرحلة متطورة في المجتمع، تتغير فيها النظرة من المسؤولية الفردية إلى المسؤولية الاجتماعية. المسؤولية الفردية توجد في السلم الأدنى من المجتمعات، وقد صحبت الإنسان الأول منذ خطواته الأولى أمام الظواهر الطبيعية التي كان يخشاها أو يلتزم إزاءها بطقوس أسطورية، أما المسؤولية الجماعية فهي تقتضى قدراً من التحضر، يحس المجتمع فيه قاطبة أنه إزاء مصير مشترك، لم يعد الفرد حينئذ يعيش في عزلة، بل أصبح يعيش في مجتمع إنساني، يلتزم إزاءه بواجبات وحقوق، يصيبه نفع إذا التزم المجتمع بمسئوليته، ويصيبه إثم إذا فرط المجتمع في تلك المسؤولية.

وحين يقول العلماء أن الاجتهاد فرض كفاية^(٢)، فإن هذا يعنى بالدرجة الأولى أن هذا الفرض هو فرض متحضر، يصدر عن مسئولية جماعية، تلزم أفراد المجتمع بالتزام مشترك إزاء التحديات الطارئة.

٥

للسيوطي رسالة تحت عنوان «تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد» تواردت فيها عناوين ذات مغزى كالآتي:

(١) تقرير الاستناد ص ٣٠. (٢) المرجع السابق ص ٢٩.

١ - «لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد».

٢ - «المجتهد يجدد للدين في كل قرن».

٣ - «الاجتهاد لم ينقطع».

٦

أما العنوان الأول فيبينه برأى الحنابلة، في أنه لا يجوز أن تخلو فترة من تاريخ هذه الأمة من مجتهد، ويشير إلى الأحاديث النبوية، التي تتظاهر على هذا المعنى، مثل: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، حتى يأتي أمر الله». «مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره».

٧

أما العنوان الثاني فيستهله بالحديث الشريف: «إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها». ثم يرى أن المجتهد الذي يجدد تاريخ هذه الأمة كل مائة سنة، قد يكون شخصا واحداً، وقد يكون أكثر من شخص في فروع مختلفة: «فأولوا الأمر ينتفع بهم في العدل والتتاصف، وحقن الدماء، والتمكن من إقامة قوانين الشرع. وأصحاب الحديث ينتفع بهم في ضبط الأحاديث التي هي أدلة الشرع. والقراء ينتفع بهم في المواعظ والحث على لزوم التقوى، والزهد في الدنيا. فكل واحد ينتفع بغير ما ينتفع به الآخر».

٨

وبعد أن بين الحكم الفقهي في ضرورة وجود المجتهد في كل فترة تاريخية، وبعد أن بين أن تجديد أمر هذه الأمة يتم كل قرن من الزمان، وفي الفروع المختلفة، يجيء العنوان الثالث، ليرد من خلاله على هؤلاء الذين يزعمون أن الاجتهاد قد انقطع منذ مائتي سنة من عصره.

ويجىء الرد عملياً، فيستعرض تحت عنوان «الاجتهاد لم ينقطع» أسماء المجتهدين في كل فترة تاريخية، ابتداء من الشيخ عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ.

وانتهاء إلى شيخه شرف الدين المنياوى، ومرورا بالشيخ النووى (ت ٦٧٦هـ) وابن المنير الاسكندراني (ت ٦٨٣هـ) وابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)، والتقى ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) والتقى السبكي (ت ٧٥٦هـ) والشيخ تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) والشيخ سراج الدين البلقيني (ت ٨٠٥هـ)، والشيخ جلال الدين البلقيني (ت ٨٢٤هـ)، والشيخ ولى الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) والشيخ مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس ومؤلف كتاب «الاصعاد إلى رتبة الاجتهاد» والعلامة كمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ).

٩

وقد قلت إن هذه العناوين ذات مغزى، لأنها تحمل في عمومها روحا تجديدية تسرى في تاريخ الأمة العربية الإسلامية، وإن هذه الروح لم تتوقف خلال عصورها المختلفة، قد يتوقف الازدهار السياسى، وقد تأتى فترة من الحكام الظالمين، ولكن تظل هذه الروح كامنة كالجذوة تحت الرماد، تنتظر البعث من جديد.

١٠

وبعد الشوكاني، تلقف زعماء الإصلاح في العصر الحديث هذا الموضوع، فقد أدركوا بقطراتهم الإصلاحية، أن الاجتهاد هو المدخل الحقيقى لتجديد التاريخ العربى الاسلامى.

١١

وقد ألح زعيم النهضة الإسلامية جمال الدين الأفغانى، على هذا الموضوع، ورآه ضرورة ملحة لتطور المجتمعات، ورآه منهجاً إسلامياً مفتوحاً يتقبل الحضارات الأخرى، ويقوم على نسبية الحقائق والأحكام، أو على حد تعبيره «والحكم على الأشخاص والأشياء، إنما يختلف باختلاف الزمان والمكان والموقف ورغبة القائل»^(١).

١٢

وحمل الرسالة بعده تلميذه الإمام محمد عبده، وأخذ يطبق كلام أستاذه عملياً، ووقف إزاء الكثير من ظواهر الحضارة الأوروبية موقفاً اجتهادياً، فإذا كان أستاذه يحرك وينظر، فإنه هو يطبق ويؤسس، ومن هنا جاءت فتاويه حول صندوق التوفير، وشهادات

(١) الأعمال الكاملة ص ٥٣٤.

• الاستثمار، والأمن على الحياة، والتصوير والنحت، تقنن للكثير من ظواهر الحضارة الأوروبية.

فالاتجاه إذن لم ينقطع خلال مسيرة الحضارة العربية الإسلامية، لا قبل الشوكاني ولا بعده.

ولكن الاستهلال بالشوكاني هنا له دلالة الحضارية.

فالرجل قد وجد في مرحلة انتقالية، هي بداية النهضة الحديثة، التي ربطها بعض الدارسين بمجيء الحملة الفرنسية إلى مصر (١٧٩٨ - ١٨٠٠ م).

وهو في رسالته السابقة عن الاجتهاد يشخص خصائص مرحلة انتقالية، تحمل سمات مرحلتين متتاليتين، مرحلة الانحطاط الحضاري، ثم الاستشراق نحو مرحلة جديدة.

١٤

يتحدث الشوكاني عن مرحلة الانحطاط الحضاري، والتي تحول فيها الدين إلى كهنوت، فقد الدين جذوته الأولى وحماسته الشديدة، ليتحول على أيدي بعض العلماء المقلدين إلى مراسم محفوظة وأقاويل للرجال، فقدت فعاليتها، إن تلك الطبقة من الكهنوت قد قفلت باب الاجتهاد والعودة إلى منابع الأولى المثلثة في الكتاب والسنة، وأخذت تتعبد بأراء بعض العلماء، ويبدو أن مصالح هذه الطبقة، ومكاسبها في الزى والجاه، ومنزلتها في قلوب العامة، هي التي جعلتها تقف أمام باب الاجتهاد.

ويتحدث بأسلوب فيه الكثير من المعاناة والأسى، عما يلاقه علماء الاجتهاد من تلك الطبقة الكهنوتية، التي تلجأ بكل الوسائل الشيطانية للوقوف ضد التغيير والتطور، فيقول:

فإنهم إذا سمعوا برجل يدعى الاجتهاد، يأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قاموا عليه قياماً تبكى عليه عيون الإسلام، واستحلوا منه مالا يستحلونه من أهل الذمة من الطمن واللبن والتكثير والهجم عليه في دياره ورجمه بالحجارة والاستظهار وتهتك حرمة» (ص ٣٠).

١٥

وبذكاء شديد يحلل صنيع تلك الطبقة الكهنوتية، فيراها في النهاية تؤدي إلى نسخ

الشريعة الإسلامية، انها تقف حائلا دون المنابع الأولى، وتوجد حاجزا بين الناس وفطرة الدين، تقدم طقوسا من أقاويل الرجال قبل الكتاب والسنة، انها تحول الحركة إلى جمود، والفطرة إلى أقاويل، والشريعة إلى مراسم، إنه ينهى كلامه بأسلوب مأساوى فيقول: «فانظر أيها المنصف ما حدث، بسبب بدعة التقليد من البلايا الدينية والرزايا الشيطانية، فإن هذه المقالة بخصوصها، أعنى انسداد باب الاجتهاد، لو لم يحدث من مفسد التقليد إلا هي، لكان فيها كفاية ونهاية، فإنها حادثة رفعت الشريعة بأسرها، واستلزمت نسخ كلام الله ورسوله، وتقديم غيرها واستبدال غيرها بها. يا ناعى الإسلام قم وانعه.. قد زال عرف وبدا منكر» (ص ٢٩).

١٦

وبعد ذلك يركز على فكرة الاجتهاد، فهي الطريق إلى العودة إلى المنابع الأولى، والبعد عن الكهنوت، والاستشراف من خلالها لبعث الحضارة العربية الإسلامية. ومن هنا فهو يرى الاجتهاد منهجا أساسيا في صميمية الحضارة الإسلامية، وعند المؤسسين الأوائل لتلك الحضارة، عند الصحابة والتابعين، حتى عند أصحاب المذاهب أنفسهم فقد نهوا أتباعهم عن تقليدهم، والوقوف عند مذاهبهم وأقاويلهم، ودعواهم إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، ثم ينهى كل ذلك بقوله:

«لأننا نعلم بالقطع أن الصحابة رضوان الله عليهم، لم يكن في زمانهم وعصرهم مذهب لرجل معين يدرك ويقلد، وإنما كانوا يرجعون في النوازل إلى الكتاب والسنة، أو إلى ما يتمحص بينهم في النظر عند فقد الدليل. وكذلك تابعوهم أيضا يرجعون إلى الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا نظروا إلى ما أجمع عليه الصحابة، فإن لم يجدوا اجتهدوا، واختار بعضهم قول صحابي فرآه الأقوى في دين الله تعالى. ثم كان القرن الثالث وفيه كان أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل.. وكانوا على منهاج من مضى، لم يكن في عصرهم مذهب لرجل معين يتدارسونه، وعلى قريب منهم كان أتباعهم، فكم من قولة لمالك ونظرائه، خالفه فيها أصحابه، ولو نقلنا ذلك لخرجنا عن مقصود ذلك الكتاب، ما ذاك إلا لجمعهم آلات الاجتهاد، وقدرتهم على ضروب الاستنباطات» (ص ١٧).

إن تركيز الشوكاني في تلك المرحلة الانتقالية وفي بداية القرن التاسع عشر، إن تركيزه على فكرة الاجتهاد وهجومه على المقلدين والطبقة الكهنوتية، كان يمكن أن يكون منطلقا لتجديد الحضارة العربية الإسلامية، وأن ينبعث نموذجها من داخلها، فهي

تحمّل في صميمها «جينات» تطورها إن صح هذا التعبير.
ولكن بحىء الحملة الفرنسية أجهض هذا النموذج، واتجه بالحضارة العربية إلى نموذج
من وراء البحار.

إن ربط النهضة العربية الحديثة بحىء الحملة الفرنسية، إنما هو شىء يعتمد على
مقياس خارجى، فالحضارات فى تطورها ونموها لا تقاس بمقاييس خارجية، لأن هذا يعنى
بالدرجة الأولى انعدام ملكة الإبداع، والحضارة حتى تستحق هذا الاسم إنما هى مجموعة
إبداعات خاصة، ودون هذه الإبداعات تتحول إلى نسخة مشوهة، قد تحقق المظهر
الخارجى فى البناء والشوارع والملابس، ولكنها تفتقد الروح الحقيقى، الذى يحرك كل
هذه الأشياء ويضفى عليها خصوصية معينة.

١٨

فالاقتهاء إذن - فى حدده العلماء - هو الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة،
والتقليد هو «الأخذ بأقوال الرجال من دون سؤال عن الدليل» على حد تعريف
الشوكافى.

إن الاقتهاء حركة واستبطاء واستنفار للعقل، أما التقليد فهو جمود وتكاسل واعتماد
على الغير.

١٩

ونصوص الكتاب تفرى بالاقتهاء، فلم ينص القرآن الكريم على كل شىء، بل ترك
الباب مفتوحاً أمام التغيرات الزمانية والمكانية، وجاءت آياته وسوره تدفع المجتهد إلى
أن يعمل عقله، فيفصل المجل، ويخصص العام، ويبين المنسوخ، ويتحدث عن أسباب
النزول.

إن الدهلوى (١١١٠ - ١١٧٦ هـ) فى كتابه «عقد الجيد فى أحكام الاقتهاء
والتقليد» يحث المجتهد لكى يعرف من القرآن الكريم «الناسخ والمنسوخ، والمجل
والمفصل، والخاص والعام، والمحكم المتشابه، والكراهة والتحريم والندب والوجوب»
(ص ٦).

٢٠

والسنة أيضاً لم تأت قاطعة فى نصوصها، بل أتت على وجه يحتمل الاقتهاء والتطبيق،
وتركت فرصة للعنصر البشرى لكى يتلام من خلال النصوص مع مستحدثات الحياة،

وجاء علم مصطلح الحديث ليضع شروطا للحديث تتعلق بالسند والمتن، وهذه الشروط يجب أن يعرفها المجتهد ليصل من خلالها إلى معرفة الحكم، والدهلوى في الكتاب السابق يدعو أيضا المجتهد ليعرف من السنة الخاص والعام، المطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ والمتواتر والأحاد والمرسل والمسند والمتصل والمنقطع، وحال الرواة جرحا وتعديلا (ص ٥١).

٢١

وكان ﷺ يغرس في نفوس أصحابه حرية الاجتهاد، ويعدمهم لتحمل مسئولية هذا الدور الكبير، فإذا حدثت أمور جزئية ولم يرد فيها نص قاطع، يترك لكل واحد من أصحابه حرية الوصول إلى رأى، لا يلزمهم بشيء ولا يخطئهم في شيء، ولا يلزم أحدهم برأى الآخر، ولا يوسع خلافا بينهم، بل هذه أمور تقبل بطبيعتها الاجتهاد، ولكل مجتهد أجره ولو أخطأ.

ويضرب الدهلوى أمثلة لهذه الأمور التي كان يجتهد فيها الصحابة، ويصل كل منهم إلى رأى، قد لا يستريح إليه طرف آخر، من ذلك الجنب هل يجوز له أن يتيمم فيصلى، اجتهد عمرو بن العاص فتيمم وصلى، حين خاف على نفسه من البرد، عملا بظاهر الآية الكريمة ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾، واجتهد عمر بن الخطاب فلم يبيع التيمم للجنب، لأن قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ إنما ينطبق على اللبس لا على الجماع. ولم يخطئ ﷺ أحدا منها، لأن كلا منها مصيب في اجتهاده، وفي فهمه لمداول اللفظ، وحين كان يقول لكل واحد منها: أصبت، إنما كان يعنى تثبيت ذلك المنهج، الذى يقوم على التحرى والاجتهاد، ثم الوصول إلى رأى يستريح إليه، لم يكن يريد أن يقفل الباب، وأن يدلى إليهما بنص قاطع، فيحرمهما من الاجتهاد، ويوقف عملية التطور، كل منها مصيب في اجتهاده، وكل منها مصيب في استخدام ذلك المنهج، الذى يقوم على التحرى والاستنباط والوصول إلى رأى، ويعلق الدهلوى على ذلك فيقول:

«وقد فهمنا من تتبع أحكامه أنه راعى - فى ترك التعق وعدم الاكثار من وجوه الضبط - مصلحة عظيمة، وهى أن هذه المسائل ترجع إلى حقائق تستعمل فعرى على اجمالها، ولا يعرف حدها الجامع المانع إلا بعسر، وربما يحتاج عند إقامة الحد إلى التمييز بين المشككين بأحكام وضوابط يخرجون بإقامتها» (ص ١٦).

إن الشارع قد قدم التكاليف بصورة كلية، وترك أمر الكيفية والتفصيل فيها للاجتهاد المجتهد حسب عصره وواقعه، ولم يرد أن يضيق عليهم فتاوى نصوصه قاطعة جامعة مانعة، فتصيب الإنسان بالخرج، ويصيب النصوص بالتوقف والجمود، يشرح الدهلوي كل ذلك فيقول:

«وكل من استقرى نصوص الشارع وفتاواه يحصل عنده قاعدة كلية. وهى أن الشارع قد ضبط أنواع البر من الوضوء والغسل والصلاة والزكاة والصوم والحج، وغيرها مما أجمعت الملل عليه، بأنحاء الضبط، فشرع لها أركاناً وشروطاً وآداباً، ووضع لها مكروهات ومفاسدات وجوائز، وأشبع القول في هذا حق الاشباع، ثم لم يبحث عن تلك الأركان وغيرها بحدود جامعة مانعة كثير بحث. وكلما سئل عن أحكام جزئية تتعلق بتلك الأركان والشروط وغيرها، أحالها على ما يفهمون في نفوسهم من الألفاظ المستعملة، وأرشدتهم إلى رد الجزئيات نحو الكليات، ولم يزد على ذلك. اللهم إلا في مسائل قليلة لأسباب طارئة من لجاج القوم ونحوه». (ص ١٥).

ومن هنا جاءت نصوص الشرع تنهى عن اللجاج والاستغراق في التفكير، كانت تستهدف اليسر والسماحة والوقوف عند ظاهر اللفظ، وتبتعد عن التقصير والتعقير والتكلف، كان القرآن ينهاهم عن ذلك ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ سَأَلُوا عَنْهَا جِئْنَ بِالْقُرْآنِ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ عَنْهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾^(١).

ويشير الدهلوى إلى المنهج الصحيح والذى يتفق مع روح الشريعة، فيقول:

«ونظير هذه المصلحة ما ذكره أهل المناظرة من الاصطلاح على ترك البحث عن مقدمات الدلائل لئلا يلزم انتشار البحث. فمن عرف هذه المسألة كما هى علم أن أكثر صور الاجتهاد يكون الحق فيها دائراً في جانبى الاختلاف، وأن في الأمر سعة، وأن اليبس على شىء واحد والجزم بنفى المخالف ليس بشىء. وأن استنباط حدودها إن كان من باب تقريب الذهن إلى ما يفهمه كل أحد من أهل اللسان فاعانة على العلم. وإن

(١) سورة المائدة ١٠١ - ١٠٢.

كان بعيدا من الأذهان، وتميزا للمشكل بمقدمات مخترعة، فعبسى أن يكون شرعا جديدا». (ص ١٨).

٢٤

وجاءت نصوص القرآن الكريم تصف الأمة الإسلامية، بخصائص تميزها عن غيرها من الأمم السابقة، إن الآية رقم / ١٥٧ من سورة الأعراف تصف نبي الإسلام بأنه قد أحل لهم الطيبات، وحرم عليهم الخبائث، ووضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

كانت الأمم السالفة تكثر من السؤال والجدال وتشقيق الكلام، وتكثر من المحرمات والمنهيات، وتضع بنفسها الأصر والأغلال.

وجاء القرآن الكريم فحرر المسلمين من دائرة الاصر والأغلال، واستجاب الله دعاء المسلمين في آخر سورة البقرة ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾.

وانطلق المسلمون في أرجاء الدنيا، وتحرروا من القيود، وأصبحت الأرض بما رحبت ملكا لهم، إن الاغلال قد رفعت، والأشياء قد أصبحت مباحة، ما دامت طيبة.

وأصبح المسلم يعانق كل الأشياء، وأصبحت القاعدة أن الطيبات حلال والخبائث حرام، والطيبات هي زينة الله التي أخرج لعباده، والخبائث هي ما كانت ضرا أو ضارا، هي باختصار ما كانت تتناقض وفطرة الإنسان.

ولكل هذا دلالة الحضارية.

أصبحت حضارات الأرض كلها ملكا للمسلمين، واختفت روح النقور والعداوة وسوء الظن، وحلت محلها روح التفاهم وحسن الظن، والاحساس بأن الأصل في الأشياء أن تكون طيبة حلالا، لا إصر ولا أغلال ولا حظر ولا منع، وإنما الدنيا كلها تفتح ذراعيها تستقبل المسلم بلا قيود ولا حدود.

٢٥

إن الاجتهاد إذن منهج من خطوات يكمل بعضها بعضا.

فهو أولا رجوع إلى الكتاب والسنة، يطرح الاعتماد على أقوال الآخرين.

وهذه النصوص، ثانيا، مفتوحة، وتفرى بالاجتهاد، تأتى عامة فتحتاج إلى تخصيص،

ومطلقة فتحتاج إلى تقييد، وبجمللة فتحتاج إلى تفصيل، ومنسوخة فتحتاج إلى كشف الناسخ.

وأخيراً، إذا لم تكن هناك نصوص قاطعة، فالأصل في الأشياء الإباحة، فقد رفع الاصر والاغلال، واختفى سوء الظن، وأقبلت الأشياء تستعرض نفسها في زينة تامة أمام المسلم ليعب منها دون خوف أو عقد.

وحين نقول إن الاجتهاد هو رجوع، أولاً، إلى الكتاب والسنة، فإننا بذلك نقرب من الطبيعة الوسطى لفكرة الاجتهاد، فهو ليس تحرراً تاماً من كل شيء وفي الوقت نفسه ليس تقليداً تاماً لكل شيء، بل هو تحرر وتقليد، أو من الأفضل هو تحرر إتباع لتقرب من مصطلحات الشوكاني، هو تحرر من أقاويل الرجال وإتباع للقرآن والسنة، إنه مضافة مباشرة للنصوص، ولكنه ليس طرحاً تاماً لكل النصوص، هو حرية وقيد، ولكن من خلال التوازن الوسطى، الذي لا يجعل الحرية تجمع فتطيح بكل شيء، ولا يجعل القيد يزداد، فيلغى المبادرة البشرية.

وقد شرح الشوكاني كل ذلك من خلال تعبيراته الخاصة، التي تفرق بين مصطلحات ثلاثة هي: التقليد والرأى والاتباع.

الرأى عنده تطرف يعتمد عن القرآن والسنة، والتقليد أيضاً تطرف يتعصب للمذاهب دون سؤال عن الدليل، أما الاتباع فهو المنهج الوسطى، الذي يصدر عن القرآن والسنة، ويجتهد من خلال القرآن والسنة.

وقد أورد الشوكاني الكثير من الآيات والأحاديث والمأثورات التي تهاجم الرأى، ثم اختتمها بقوله «والحاصل أن كون الرأى ليس من العلم لا خلاف فيه بين الصحابة والتابعين وتابعيهم. قال ابن عبد البر: ولا أعلم بين متقدمي علماء هذه الأمة وسلفها خلافاً أن الرأى ليس بعلم حقيقة، وأما أصول العلم فالكتاب والسنة» (ص ٣٧)

وأيضاً اجتلب الشوكاني الكثير من النصوص التي تهاجم التقليد، ثم أنهى كل ذلك بذله «فهذه الآيات وغيرها مما ورد في معناه، ناعية على المقلدين ما هم فيه، وهي وإن كان تنزيلها في الكفار، ولكنه قد صح تأويلها في المقلدين، لاتحاد العلة، وقد تقرر في الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا» (ص ٣٢).

يبقى إذن الطرفان مذمومين، وإنهما في النهاية يتعدان عن الكتاب والسنة، أما المنهج الوسطى فهو الذي يمتدحه الشوكاني، ولكن من خلال حديثه عما يسميه «الاتباع»، إنه

يورد الآيات والنصوص التي تدعو إلى طاعة الله ورسوله، وهي تنافي التقليد كتطرف أول، وتنافي الرأي كتطرف ثان، ثم يختم كل ذلك بقوله:

«إنما أوردنا هذه الآيات الشريفة لقصد تليين قلب المقلد الذي قد جمد وصار كالجلعد، فإنه إذا سمع مثل هذه الأوامر، ربما إمتثلها وأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله، ﷺ، طاعة لأوامر الله تعالى، فإن هذه الطاعة وإن كانت معلومة لكل مسلم، كما تقدم، لكن الإنسان يذهل عن القوارع القرآنية والزواجر النبوية، فإذا ذكرتها زجر، ولا سيما من نشأ على التقليد وأدراك سلفه ثابتين عليه، غير متزحزين عنه، فإنه يقع في قلبه أن دين الإسلام هو هذا الذي هو عليه، وما كان مخالفا له، فليس من الإسلام في شيء، فإذا راجع نفسه رجع» (ص ٤٠).

٢٧

فالاجتهد إذن أمر وسط بين طرفين، هو محمود لأنه وسط، والوسط أفضل الأشياء «ووسط المرعى أفضله كما تقول كتب اللغة». والطرفان مذمومان لبعدهما عن الصراط المستقيم، بمعنى إنها قد افتقدتا صفة العدالة والاتزان كما هو مفهوم الصراط المستقيم.

٢٨

وقد قلنا في أول هذا الكلام ونحن نتلمس طريقا للخروج من المأزق، أن الاجتهاد منهج أساسي للوسطية، فهو إذن منهج للوسطية، وهو أيضا بسبب ذلك وسطى في موقفه، فالمقدمات تؤدي للنتائج، وكل الطرق تؤدي إلى الغاية الرئيسية، وتترتب الأشياء بيسر وبلا تكلف، ويدل هذا على مصداقية الفروض، ومن ثم النتائج، إن المذهب إذا كان صادقا مع منهجه، كانت الطريق صحيحة، والنتائج صحيحة، والآمال قد تنبعث من جديد.

الوسطية مذهب والاجتهاد منهج، ولا غنى لأحدهما عن الآخر «فلا مذهب دون أن يكون له منهج ينشره ويبقى عليه. ولا منهج دون أن يكون هناك مذهب، حتى لا يتحول إلى تشكيلات فارغة ومهارة عقلية. وهما معاً يشكلان الحضارة، فليست هناك حضارة دون مذهب ومنهج، وإلا كانت هبة، أو انقلابا عسكريا، أو ذكاء فرديا تبتلعه مسيرة التاريخ» كما سبق وأن قلت أول هذا الكلام.

وهذا المذهب والمنهج انطلقت الحضارة العربية الإسلامية قبل الشوكاني وبعده، تستجيب للحظتها المعاصرة، وتنشد الحكمة أُنًى كانت، وتأخذ من هنا وهناك، وتضيف كل ذلك إلى نفسها، ولكن دون أن تفقد ذاتها.

إن عناوين السيوطي كما سبق أن ذكرنا، كانت تتوارد كالأقوي:

(لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد - المجتهد مجدد للدين في كل قرن - الاجتهاد لم ينقطع) وهي عناوين تحمل في عمومها معنى واحداً، وهو بقاء الاجتهاد كمنهج مستمرّاً على مدى المصور، ويؤدي وظيفته في عملية التجديد وفي كل قرن من الزمان، وهو معنى يصل إلى حقيقة من حقائق التاريخ العربي الإسلامي، قد ضمنتها العناية الالهية، في صورة رجل يبعث على رأس كل قرن من الزمان.

وإذا كان الدهلوي في كتابه السابق قد ذكر (ص ٣٢) أمثلة أفق فيها المتأخرون بخلاف المذهب، بسبب متغيرات لم تكن في عصر صاحب المذهب، وذلك مثل إخراج الفلوس من الزكاة المفروضة من التقدين وعروض التجارة، وبيع النحل في الكوارات مع ما فيها من شمع وغيره.

وإذا كان الدهلوي قد ذكر أمثلة تغيرت فيها الظروف التاريخية، واستدعت من ثم مخالفة المذهب، فإن المتغيرات في عصرنا الراهن كثيرة وجذرية ومتلاحقة تستدعي مخالفة المذاهب في كثير من الحالات.

بل لم يعد الأمر مجرد مخالفة للمذاهب، فإن المتغيرات الدولية قد رفعت إلى السطح تحديات لم تعرفها المذاهب القديمة، بل حتى لم تطرأ على خيالها أن تعبيرات مثل: الهندسة الوراثية، نقل الأعضاء، السفر إلى الكواكب الأخرى، أطفال الأنابيب، الإنسان الآلي، انسيبية، الذرة، تغير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس، وغير ذلك كثير مما يتردد على أجهزة الاعلام، ويعرفه الإنسان العامي في كل مكان - ولم يحظر على ذهن أصحاب المذاهب من قبل.

إن الاجتهاد في العصر الحاضر ضرورة حتمية، كما أنه فرض ديني بمفهوم الفقهاء القدامى.

وقد بدأ الاجتهاد في العصر الحديث، وخاصة عند الإمام محمد عبده كتقنين لمنجزات الحضارة الأوروبية، إن فتاوى الإمام حول البنوك وشهادات الاستثمار والتأمين والصور والرسوم وغير ذلك، كانت محاولة لإضفاء الشرعية على منجزات من صنع الحضارة الأوروبية.

وتبقى مرحلة نستشرفها، ولا تتحقق إلا يوم أن تتحقق الوسطية العربية، ويوم أن تكون لهذه الوسطية فلسفتها ومؤسساتها، حينئذ يدور الاجتهاد حول واقع هو من صنع أنفسنا، وحينئذ تستخدم مصطلحات هي من ابتكاراتنا.

الاجتهاد إذن دعوة مفتوحة لتجاوز المأزق المعاصر، ومن خلال منهج وسطى يحل إشكالية الأصالة والمعاصرة، فهو باعتماده على الكتاب والسنة يرضى الأصالة، وهو باقتراحه رأيا حول المنجزات الحديثة يرضى المعاصرة.

انفراج المأزق

١

ويجىء هذا العنوان ليفرض نفسه، بعد استقراء التاريخ وتجاوز اللحظة الراهنة. إن أسر اللحظة الراهنة قد فرض عنوانا كئيبا هو «استحكام المأزق»، وجعل الكاتب يصيح بأعلى صوته «يا إلهي أين المخرج». ولم يكن في صيحته يلقى سؤالا ينتظر عليه جوابا. لأن انتظار الجواب يعنى توقع احتمال آخر، قد يحمل في تضاعيفه شيئا من الأمل. كان يلقى سؤالا مقفلا لا ينتظر عليه إجابة، ولا يتوقع بعده أملا.

٢

ولكنه استقرأ التاريخ العربي، فاكتشف امكانية تطوره واستخلص بذور بقائه، سواء كان ذلك في المذهب أو في المنهج. فهو يقوم على مذهب وسطى منفتح، يحاور، ويتنقل من احتمال إلى احتمال، ومن مقابل إلى مقابل آخر. وهو يقوم على منهج متجدد، يجعل الوقوف عند آراء الرجال، نوعا من التقليد والوثنية. إن استقراء التاريخ حينئذ يحيل صيحة الكاتب إلى سؤال مفتوح، يفرى بالإجابة، ويانتظار احتمال جديد. ومن هنا فرض العنوان نفسه مرة أخرى، وأصبح «انفراج المأزق»، بدلا من «استحكام المأزق»، وتغيرت الصورة من يأس مطبق، إلى قدر من التفاؤل يلوح من بعيد.

٣

وهذا التفاؤل وإن كان يلوح من بعيد، إلا أن هناك شواهد تؤكد، ليس فقط في المنهج أو في المذهب كما رأينا، ولكن أيضا في تحليل امكانية الواقع العربي الراهن، والذي

يمثل حضوراً بالقوة كما يقول المنطقة عن الشيء الذي يحمل في داخله عناصر مستقبلية. فالعالم العربي حين نحله كواقع راهن على الخريطة الدولية، يمثل شيئاً ذا مردود فعال.

فهو يتمتع بكثافة سكانية عالية تقارب مائتي مليون نسمة، ويشغل مساحة كبيرة في الأرض تزيد عن ٢ مليون كم^٢، ويمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، ويقع على بحار ثلاثة، وتبلغ أراضيه الصالحة للزراعة ١٩٨,٢ مليون هكتار، وتبلغ مساحة المراعى ٢٨٢ مليون هكتار، وتبلغ مقادير الموارد المائية المتاحة ٢٣٨ مليار متر مكعب، ويحوى باطن الأرض أنواعاً مختلفة من المعادن وخصوصاً الفوسفات والحديد والملح الصخري^(١)، ويحتل نسبة كبيرة في حجم التجارة العالمية، بلغت سنة ١٩٧٤ م ١٠٪ للصادرات، و ٣,٥٪ للواردات (جدول/٢١)، وهى نسبة عالية، إذا قيست بنسبة عدد السكان في العالم العربي إلى عدد سكان العالم عامة.

وترتبط كل هذه الإمكانيات الطبيعية والسكانية بلغة واحدة، وثقافة واحدة، وتاريخ مشترك، مما يهيئها لدولة واحدة، تلعب دوراً بارزاً ومميزاً وجديداً في المسيرة الإنسانية، إن الدول الأوروبية والتي تقع في نطاق السوق الأوروبية المشتركة، تفتقد هذه الإمكانية، فهي تنتمى إلى لغات مختلفة، وثقافات متعددة، وتاريخ غير مشترك، مما يجعل الحديث عن دولة واحدة أمراً لا يستند إلى حقائق واقعية.

٤

إن كتب الجغرافيا والتاريخ والسياسة، تحدثت كثيراً، وخاصة في فترة المد القومي، عن الإمكانيات الجغرافية والتاريخية والسياسية، التي تهيئ لقيام وحدة عربية شاملة. ولا نريد الآن أن نعيد هذا الحديث، فهو مكرر ومحفوظ في المناهج الدراسية على مستوى العالم العربي، ولكن فقط نريد أن نضيف إلى هذا الحديث عنصر البترول والفائض المالى، والذي طرأ على الساحة العربية، عقب الحرب العالمية الثانية، ومنحها قدراً كبيراً من التأثير على الساحة الدولية. إن الجدول/٢٢ يبين نسبة إنتاج النفط في العالم العربي سنة ١٩٧٦، وهى نسبة مرتفعة تزيد عن ٣٢٪ للإنتاج العالمى، وتزيد عن ٦٠٪ لإنتاج الأوبك، والجدول/٢٣، يبين تنامي هذه النسبة من سنة إلى سنة، حتى تصل إلى ما يقارب من ٣٥٪ سنة ١٩٧٩ م.

(٢) هذه الأرقام منقولة عن مجلة النفط والتنمية (أيلول سنة ١٩٨٥ م).

وقد سبب إنتاج النفط عائداً مالياً ضخماً. بلغ سنة ١٩٧٧ ما قيمته ٨٢,٥٥٦ مليون دولار (جدول/٢٤)، وبلغ دخل الدول العربية في تصدير النفط سنة ١٩٧٨ ما قيمته ٨٣٧٤٥ مليون دولار (جدول/٢٥). وأخذت نسبة فائض المال العربي تتزايد سنة بعد سنة بالنسبة للعالم، فقد زادت سنة ١٩٧٥ عن ١٣٪ (جدول/٢٦)، وزادت سنة ١٩٧٦ عن ١٥٪ (جدول/٢٧).

٥

ولكن الواقع الخارجى لا يصل إلى مستوى هذه الإمكانيات، أو بعبارة أخرى: هناك هوة سحيقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فالأراضي المزروعة فعلاً هي ٤٧ مليون هيكتار، أى بنسبة ١٦٪ من جملة الأراضي الصالحة للزراعة، والمياه المستغلة حالياً نحو ٥٦ مليار متر مكعب، أى ربع المياه المائية المتاحة، والكثافة السكانية يضيع تأثيرها بسبب الجهل والتخلف، والموقع الإستراتيجى على مداخل بحار متعددة، أغرى الاستعمار بالمنطقة، فعرفت على مدى التاريخ صنوفاً متعددة من الاستعمار العسكرى والسياسى والفكرى والتعليمى والميزان التجارى تحتل نسبة الواردات فيه درجة عالية قياساً إلى الصادرات. (راجع جداول/ ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ و ٣١) وهى نسبة تتزايد سنة بعد سنة (جدول/ ٣٢ و ٣٣) مما يدل على أن فائض المال فى البلدان العربية لا يستثمر بخطة تؤدي إلى الاكتفاء الذاتى ولو على المدى البعيد.

«وفىها يخص نسب الاكتفاء الذاتى من المنتجات المختلفة، يلاحظ انخفاضها سنة ١٩٨٠ كاتجاه عام، مقارنة سنة ١٩٧٥، ففى الوقت الذى بلغت نسب الاكتفاء الذاتى من مجموعة الحبوب وجملة اللحوم ٦٩,١٪ و ٨٩,٤٪ على التوالى، وذلك سنة ١٩٧٥، انخفضت تلك النسب سنة ١٩٨٠ إلى ٥٨,٤٤٪ بالنسبة للحبوب، و ٦٩,٣٣٪ بالنسبة للحوم. أما متوسط العام لنسب الاكتفاء الذاتى من المنتجات الغذائية عموماً، فقد انخفضت من ٨٠,٩٪ سنة ١٩٧٥، إلى ٧١,١٪ سنة ١٩٨٠. حيث يتضح من ذلك مدى بعد الإمكانيات العربية عن الاستغلال السليم»^(١).

وعلى الرغم من الفائض المالى الكبير الذى كشفت عنه الجداول، فإن متوسط دخل الفرد سنوياً فى العالم العربى، يقل عن المتوسط العالمى، فقد بلغ سنة ١٩٧٨ نحو ١,٤٨٠ دولار، بينما بلغ المتوسط العالمى ١,٩٢٠ دولار سنة ١٩٧٧^(٢). وهو من ناحية أخرى يقل كثيراً بالمقارنة مع الدول المتقدمة (جدول/٣٤).

(١) مجلة النفط والتنمية (أيلول ١٩٨٥ م).

(٢) دراسة فى صناعة النفط العربى.

تلك هي النظرة إلى الواقع الخارجى، هوة سحيقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ولكن هذه الهوة لا تجعل الكاتب يصيح صيحة اليأس من جديد، فقد اكتشف المخرج، وأخذ يترصده بصر طويل، قد يقف البعض أمام هذه الهوة السحيقة، فيفقد توازنه، ويصيح بيأس شديد «يا إلهي أين المخرج». وقد يترصد البعض الآخر، وأنا منهم، المحاولات المستميتة للقفز فوق تلك الهوة، فلا يتساءل عن المخرج، ولكن يشير إليه.

إن هناك محاولات مستميتة قد قطعها الوطن العربى لاجتياز تلك الهوة، أو على الأقل تضيق فوهتها ثم حصارها.

ففى مجال السياسة حققت دولة استقلالها:

وفى المجال الاقتصادى تملكتمر مواردها الطبيعية، بما فى ذلك آبار البترول. وانخفضت معدلات الأمية من ٨٣% سنة ١٩٦٠ إلى ٤٢% سنة ١٩٨٠م. وارتفعت نسبة عدد النضمين للجامعات، إلى مجموع عدد السكان. من ١,٩% سنة ١٩٦٠ إلى ٦,٦% سنة ١٩٧٨. وتضاعف عدد الأطباء بالنسبة لكل ألف من السكان، بل وصلت هذه الزيادة إلى ٩٠٠% فى بعض الأقطار.

وانخفضت نسبة وفيات الأطفال، بمعدل من ٣٤ إلى ١٨ فى الألف^(١). وأخذ عدد الطلاب فى مراحل التعليم المختلفة، يتزايد سنة بعد سنة. (جدول/٣٥). وزادت مشاركة القطاعات الاقتصادية، زراعة وصناعة وخدمات، فى الانتاج القومى، قارن مثلاً بين سنة ١٩٦٠ وسنة ١٩٧٧ (جدول/٣٦). وزاد الإنتاج من ٣٦٨٦٠ مليون دولار سنة ١٩٧٠ إلى ٢٢٢٠٥٠ (مليون دولار سنة ١٩٧٨ (جدول/٣٧).

(١) البنك الدولى، تقرير عن التنمية فى العالم، سنة ١٩٨١. نقلاً عن النفط والتعاون العربى ص ١٩.

وارتفعت نسبة نصيب الفرد من الناتج المحلي، من ١,٩٪ سنة ١٩٦٠، إلى ١٦٪ سنة ١٩٧٠ (جدول ٣٨).

وزادت نسبة الاكتفاء الذاتي من الحبوب زيادة ملحوظة (جدول ٣٩). وخطت كثير من الدول العربية خطوات واضحة في طريق الاعتماد على الذات وفي مجالات حيوية مختلفة. (جدول ٤٠).

ونكتفى بهذا من باب الأمثلة، فالاحصائيات التي تدل على ذلك كثيرة، وتتعلق بكل دولة عربية، قد وجدت نفسها بعد التحرر السياسى، وأخذت تلهث لكى تعوض مافات.

٧

نكتفى بهذا لنقف عند نقطة هي الاساس، لخلق مستقبل مضمون وأكيد. فلا يكفى التحرر السياسى، ولا الاقتصادى، ولا حتى الانجازات الحضارية، التي ضربنا أمثلة لها في مجالات مختلفة.

بل لا بد أن يصب كل ذلك من خلال عمل عربى مشترك وبدون هذا المصب، تتحول كل الانجازات إلى جزر منفصلة، وربما إلى جزر متضاربة.

وهذا العمل المشترك ليس بمجرد شعار سياسى، أو مانشيت صحفى، أو تشيد إعلامى. إنه بدرجة أساسية يرتبط بالوجود. أكون أو لا أكون، تلك هي القضية.

ودون تلك القضية يتفتت الكيان، ويضيع الوجود.

إن العمل المشترك يفرض نفسه بصورة ملحة، الآن وفي ظل تلك الظروف الراهنة. إن عنصر البترول الذى طرأ حديثاً، يمكن أن يقسم العالم العربى إلى دول نفطية وأخرى غير نفطية. أو بعبارة أخرى: إلى عالم من الأغنياء وعالم من الفقراء.

وهذا التقسيم لا يعنى فى النهاية مجموعة من الأرقام تسجلها الآلات الحاسبة على شيكات ورقية.

ولكنها قد تترجم فى الواقع إلى أبعاد فكرية ونفسية وثقافية، وقد تؤدي إلى أن يتحول العالم العربى إلى عالمين قد يقتتلان فى المستقبل.

وربما ينتغلان عن الامكانيات المتاحة، فتتسع الهوة من جديد ويصبح صعباً أن يتحول العالم العربى من وجود بالقوة إلى وجود بالعقل.

والعدو يترقب بالباب، وينتهاز الفرصة لكى يتسلل من جديد.

ويبدو أن كل هذا لا يغيب عن بال القادة والمفكرين في العالم العربي. فالجامعة العربية قد أنشئت منذ فترة مبكرة، عقب الحرب العالمية مباشرة.

وقعت الموافقة على مشروع «اتفاقية الوحدة الاقتصادية» سنة ١٩٥٧. وتأسست السوق العربية المشتركة منذ سنة ١٩٦٤، وتنفيذاً لتوصيات تلك الاتفاقية.

وجاء في ديباجة «السوق العربية المشتركة» ما يؤكد على هذا العمل المشترك^(١). وأخيراً ظهرت على الساحة العربية مجالس التعاون، في الخليج، وفي المغرب العربي، وبين مصر والأردن والعراق واليمن.

وحرصت هذه المجالس على أن تنص وبوضوح على العمل العربي المشترك، فتتص المادة الأولى في إتفاقية تأسيس «مجلس التعاون العربي» على أن المجلس «يتمسك بميثاق جامعة الدول العربية، وبمعاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي والمؤسسات والمنظمات المنبثقة عن جامعة الدول العربية»^(٢).

وتجئ الإحصائيات لترجم عن هذه الرغبة وتؤكد على هذا الاتجاه. إن الجدول ٤١/ يبين الجهود العربية المشتركة، سواء كانت على هيئة مؤسسات جماعية، أو قطرية، أو مشتركة، وقد زادت هذه المؤسسات في مجملها عن خمسين مؤسسة توافر لها رأس مال كبير، بلغ في إحداها ألفى مليون دينار إسلامي، كما هو الحال في البنك الإسلامي للتنمية. والدول النفطية لاتتوانى عن مساعدة تلك المؤسسات، يدفعها إلى ذلك نوازع نفسية لا يمكن إنكارها.

فلعلها تريد أن ترضى ضميرها، وأن تبذل يد العون والاحسان لتلك الدول التي أخنى عليها الدهر.

ولعلها تريد أن تطفئ نوازع الحقد والحسد، التي تولدها ظروف الفقر. ولعلها تريد أن تفعل شيئاً من أجل مجد الأمة العربية، فلا تجد أمامها سوى هذه الوسيلة.

(١) انظر الديباجة في كتاب «البترول والمستقبل العربي» ص ١٩٥.

(٢) الأهرام ١٧ - ٢ - ١٩٨٩.

ولعلها تريد أن تطفئ لهيب الاحتجاج، الذى قد يتحول إلى نار.
ولعلها.. ولعلها.. مبررات كثيرة يمكن تعدادها وتصدر عن نيات حسنة.

٩

ولكن كل هذا مع مبرراته ونياته الحسنة، يقف عند حدود الصياغة الجميلة، التى تحيد
الديباجة والتعبير وسكب العواطف التى تتحدث عن أمجاد الأمة، وتتغنى بمستقبلها
المنشود.

وغير ذلك، فالنتيجة الملموسة على أرض الواقع، لا تتناسب وتلك المشروعات وتلك
الأموال المبدولة.

فالجامة العربية ومنذ سنة ١٩٤٥، لم تستطع أن تحمل العرب على سواء السبيل.
وجعلتها الخلافات لا تصل إلى قرار حاسم، حتى فى الأمور المصرية.

والسوق العربية المشتركة لم تتحقق حتى الآن. والخوف كل الخوف أن تتحول مجالس
التعاون إلى تكتلات تمزق جسد الأمة، وتحولها إلى عوالم ثلاثة، بدلا من عالم واحد، أو
عالمين على أحسن التوقعات.

وتجىء الاحصائيات فتؤكد هذه التوجسات، وتثبت أن التبادل التجارى بين الدول
العربية بعضها مع بعض، أقل بكثير من التبادل التجارى بين الدول العربية والدول
المتقدمة، ويسجل التقرير الاستراتيجى العربى هذه الحقيقة، فيقول: «وتتراوح نسبة
الصادرات بين الدول العربية بين ٦٪ - ٦,٨٪ من إجمالى صادرات الوطن العربى. فى
الفترة الممتدة من سنة ١٩٧٥ إلى ١٩٧٩ م. كما تراوحت نسبة الواردات بين الدول
العربية، إلى إجمالى الواردات العربية، خلال ذات الفترة بين ٧,٥٪ - ١٢,٧٪. بينما
تحصل الدول العربية المتقدمة على ٧٥,٦٪ سنة ١٩٧٨، من إجمالى الصادرات العربية،
٧٧,٦٪ من إجمالى وارداتها»^(١)

١٠

ويستحكم المأزق من جديد.
تحرر سياسى، قد انتهى إلى استعمار جديد.
وكفاح اقتصادى تحول إلى أرصدة فى البنوك الغربية، وإلى أطمعة تستورد من
الخارج.

(١) التقرير الاستراتيجى للأهمام لعام ١٩٨٥ ص ١١٤.

ومنظمة الأوبك تواجه بمناورات من الوكالة الدولية للطاقة. ومشروعات مشتركة ليس لها رصيد كبير خارج الورق.

١١

ولكن الكاتب هنا لا يرفع صوته، ولا يتساءل هذه المرة عن المخرج. إن خطوات التاريخ لا تضيع عبثاً، وإن الكفاح على الرغم من عثراته قد هداه إلى المخرج. لم يعد يتخفى وراء الأسئلة، أو يثير الشكوك، فهو قد عرف المخرج. إنه بلا موارد ولا تطويل يتمثل في النظرية العربية. ودون هذا المخرج، كل شيء يمكن أن يتسرب بين أيدينا، ويضيع في الرمال الناعمة والحفادعة.

وأخيراً نحو وسطية معاصرة

١

وكلمة «أخيراً» هنا لا تعنى التقليل، وإنما إزاء آخر الأشياء، وأدناها بالاهتمام. ولكنها تعنى الملجأ الأخير الذى لابد منه، بعد استنفاد كافة الحلول. إن الفكر أو النظرية أو الوسطية، ليست هى الشئ الأخير، الذى يمكن الاستغناء عنه، بل هى المرحلة الأخيرة - أو طوق النجاة - التى يجب التمسك بها، بعد تجربة الطرق الأخرى.

إن الكفاح السياسى، والاقتصادى، والحضارى، لا يجدى وحده، ما لم تسنده رؤية فكرية.

وكلمة «نحو» هنا لابد منها، فالواقع الذى حللناه، عربيا وعالميا، لا يحمل ملامح الوسطية، ولا يزال البحث عنها بحثاً تاريخيا، بمعنى أنه يتابع خلفية هذه الوسطية، ويرصد الإرهاصات، التى قد تفرخ يوماً ما وسطية معاصرة.

وكلمة «قد» هنا تعنى التحقيق أكثر مما تعنى التشكيك، فانتظار الوسطية أمر حتمى، يفرضه التاريخ، ويبرره القلق العربى الراهن، ويعجل به الكفاح العربى فى شتى صوره. يمكننا وحتى هذا التاريخ أن نتحدث عن تاريخ للوسطية، ولكننا لا نستطيع أن نتحدث عن هوية تلك الوسطية، ونستطيع فقط أن نتحدث عن «نحو»، ولا نستطيع أن نتحدث عن «هو».

٢

وحين حاولت فى الكتاب الأول^(١) أن أتحدث عن مقترحات لوسطية معاصرة، لم يكن الحديث عن ذلك استقراءيا، بمعنى أن تصوراتى لم تكن نتيجة استقراء لامتدادات مذهب معاصر، وتتبع تطبيقاته، بل كان الحديث عن ذلك من باب القياس وقراءة التاريخ، أى أن تصوراتى عن وسطية معاصرة كانت قياسا على وسطية عربية، قد تحققت فى القديم، وأوجدت نفسها فى تطبيقات متعددة ومختلفة.

(١) راجع: الوسطية العربية ١/٣٥١.

وكانت تصوراتى عن وسطية معاصرة تصورات عامة، تقوم على عمد أربعة هى :

١ - الوضوح والتمايز.

٢ - الحركة.

٣ - العناية الإلهية.

٤ - سلمية الصراع.

وما كان لهذه التصورات إلا أن تكون عامة، لأن الوسطية شأن بقية المذاهب الحية إنما تقدم أطرا عامة ومرنة، تترك الحرية للاجتهاد، ولا تصادر المبادرة الإنسانية داخل تعليمات دقيقة وصارمة.

إن الوسطية ليست مجرد أشكال عقلية كما هو الحال فى وسطية أرسطو، كل همها أن تتحقق فيها مقدمات تؤدي إلى نتائج، لا يهم أن تكون النتائج صادقة خارجيا، بقدر ما يهم أن تكون صادقة عقليا، فإذا كانت الشكلية الفعلية تؤدي، ولو على الورق. إلى أن هذا الشيء هو جديد. فإنه حينئذ يجب أن يكون جديدا، بغض النظر عما إذا كان فى الواقع الخارجى، لا ذهنى، كذلك، إن الفكر حينئذ هو الذى يحرك الواقع، وإن الذهن هو الذى يجمد الإنسان عند عدة قوالب صارمة ومسبقة.

أما الوسطية العربية، فهي ليست فكرا ولا مثلا ولا تجريد ولا قوالب صارمة، إنها حياة، تتشكل مع الإنسان، وتتخلق مع أنفاسه، وتستكمل ملامحها مع مواقف على أرض الواقع، ومن هنا تقدم تصورات عامة، يستهدى بها التاريخ، ثم تترك للإنسان فى حياته اليومية أن يملأ الخانات.

الوسطية العربية إذن تتخلق فى الحياة اليومية، ولا يمكن تقديم ملامحها بدقة، إلا بعد أن تستقر تطبيقاتها على أرض الواقع.

أمكن قديما أن نعقد كتابا كاملا، ننتج فيه تطبيقات لوسطية عربية، وأن نخرج من هذا الكتاب بتصورات المذهب وسطى كان يفرض ظلاله على جوانب كثيرة، وله شخصيته المميزة، والتي تدخل فى حوار مع مذاهب وأفكار متشابهة، مثل وسطية أرسطو، وعدالة أفلاطون، وثنائية الفرس... الخ.

٣

ولكننا الآن ونحن بصدد وسطية معاصرة، لا نستطيع أن نتحدث عن ملامح دقيقة، ولا عن شخصية مميزة، لأن هذا المذهب لم يتبلور بعد على هيئة تطبيقات ملموسة، على مستوى الحياة اليومية، وعلى مستوى الفكر أيضا.

حقاً، هناك إرهاصات، قد نستطيع رصدها في كتاب قادم، يتحدث عن أشكال أصيلة في المسرح، وفي الرواية، وفي الفن..... الخ.

ولكنها تقف عند مستوى المحاولات الفردية، ولم تتبلور بعد على هيئة ظاهرة، تندرج تحتها تطبيقات عينية.

إنها تثير الأمل ولا تشبعه.

وتشير إلى الطريق ولا تستوعبه.

ويوماً ما، سوف يترعرع الأمل ويلوح الطريق. وبعد هذا اليوم، وليس قبله، سوف يأتي من يللم هذه الإرهاصات، ويتبع شتيت التطبيقات، ثم يصوغ كل ذلك في صورة مذهب معاصر، له ملامحه وتطبيقاته.

وحتى يأتي هذا الرجل الذي استدعيته منذ الإهداء في الطبعة الأولى، والذي سوف يبعث الوسطية من جديد.

حتى يأتي، لا يزال الكتاب ناقصاً، ولا تزال الدعوة قائمة، ولا زالت علامة الاستفهام تتحدى.

الفصل الخامس

المكان والمستقبل

١

عن عمد كان هذا الفصل هو آخر الفصول. فالوسطية في حياتنا المعاصرة لم تتحقق بعد في مكان، ولا زالت هائمة كالروح الحائرة، تبحث عن قرينها.

وعن عمد أيضا كان لا بد أن يسبق الزمان هنا المكان. فالتاريخ هو الذى يهيئ لصنع المكان، والموقع هو الذى يهدد لتشكيل الموضع، إن استخدمنا تعبيرات جمال حمدان.

أما هناك، في الكتاب الأول، فقد كانت الطبيعة كصورة للمكان هي أول الفصول. فالوسطية في حياتنا القديمة وجدت مكانها، فانطلقت تصنع تاريخها، أو قل كما أردنا أن نقول هناك في الفصلين الأولين، إن الطبيعة قد مهدت لصنع التاريخ، وإن الجغرافيا كمكان قد هيأت المسرح للزمان.

وكان العنوان هناك هو الطبيعة، وهنا كان المكان.

ولم يكن العنوان هنا أو هناك عبثا. فالطبيعة، أو قل هو المكان الغفل، كان تأثيرها أقوى، وكان تأثير الإنسان هو الأضعف. أو بعبارة أخرى: كان الصراع بين المكان والإنسان قديما يحسم لصالح المكان، وكأنتا إزاء حتمية جغرافية، تملأ ارادتها على الإنسان.

أما الصراع بين الطبيعة والإنسان حديثا فهو محسوم لصالح الإنسان، فقد اكتشف الإنسان أسرارها، وخرت صريعة كأبي الهول في الأساطير الإغريقية.

ولكن هذا لا يعنى أن حتمية المكان قد زالت تماما، وأن عالمية الحضارة المعاصرة قد أزال الحواجز المكانية والحدود الجغرافية، فلا زال الصراع يختلف من مكان إلى مكان، ولا تزال الأسئلة المطروحة من أبي الهول تختلف من بقعة إلى بقعة.

والتحدى يشكل من خلال تضاريس المكان.

والاستجابة تتشكل أيضا طبقا لهذه التضاريس.

ويبقى في نهاية الأمر أن المكان لا يزال مؤثرا، وإن كان لم يعد كأبي الهول صامتا ورهيبا وجليلا.

ويبقى كذلك أن الحديث عما يسمونه روح المكان، أو شخصية المكان، أو عبقرية المكان، لا يزال مبررا بمنطق الصراع بين الطبيعة والإنسان.

٢

. ويتحدث الجغرافيون عما يسمونه منطقة الشرق الأوسط، وربما سميت بذلك لأنها تقع في منطقة الوسط من العالم، فلو فرض وبسطنا خريطة العالم على مسطح (شكل/٤٢)، لوجدنا هذه المنطقة، تكاد تقع في المنتصف بين الشرق والغرب.

ويطلق الدكتور جمال حمدان على هذه المنطقة بأنها القارة الوسطى لأنها تقع في منطقة التقاء بين القارات الثلاث (أفريقيا - آسيا - أوروبا). وبالذات في منطقة التقسيم الجغرافي العريض على حد قوله، الذي يفصل بين الشرق والغرب من ناحية، وبين الشمال والجنوب من ناحية أخرى، وهي تبدأ من الصحراء الكبرى إلى البحر المتوسط، إلى البحر الأسود قفزون، ومن صحارى وسط آسيا والتركستان، إلى التبت وجبال الهملايا، إلى المحيط الهندي^(١).

٣

وخيل للكثيرين أن هذه المنطقة منطقة بينية، بمعنى إنها منطقة عبور بين الشرق والغرب، يسمونها جسرا، أو كوبرى، أو طريقا، أو غير ذلك من ألقاب توحى في مجملها بأن هذه المنطقة، تلعب دور السمسرة في التجارة، ودور الوسيط في الحضارة، وون أن تقدم دورا له فعاليته في الإنتاج وخصوصيته في الثقافة.

٤

وتأتى اصطلاحات السياسيين فتؤكد من دور التبعية.

فهم يقابلون - وخاصة في القرن التاسع عشر - بين الدول المستعمرة والدول المستعمرة. أو يقابلون - وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية - بين الشرق والغرب. أو يقابلون - كما هو شائع في هذه الأيام - بين دول الجنوب ودول الشمال.

وكل هذه المتقابلات تحمل في طياتها امتهانا - لعله متعمد - لمنطقة الشرق الأوسط،

(١) راجع: شخصية مصر ٤/٤٩١.

فهويتها تضيع داخل الدول المستعمرة قاطبة، أو داخل المعسكر الشرقى عامة، أو بين دول الجنوب على اختلاف أنواعها.

إنها بهذه الألقاب السياسية لا تحمل خصوصية معينة، فالمتقابلات معها اختلفت مع الوقت تضع المنطقة دائماً فى المرتبة الأدنى التابعة، فهى دول مغلوبة فى مقابل الاستعمار الغالب، أو متخلفة فى مقابل الغرب المتحضر، أو فقيرة، مضطربة ومدينة فى مقابل دول الشمال الغنية، المستقرة والدائنة.

٥

وكررة التكرار لهذه الفكرة، حولها إلى شبه حقيقة لا تقبل المناقشة، حتى من أبناء المنطقة نفسها. إن المفكرين بداية من أول النهضة وحتى اليوم يتخاصمون حول الأجدى لنا، أن نقلد الغربيين أو نقلد الشرقيين. وإن السياسيين فى محاولاتهم العملية، مرة يجربون النموذج الغربى، وأخرى يجربون النموذج الشرقى.

٦

وفى ضوء هذا نستطيع أن نعى السؤال الذى طرحه طه حسين عقب معاهدة سنة ١٩٣٦، وخصص كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» للإجابة عن هذا السؤال، لقد تساءل أنحن من الشرق أم من الغرب، ثم أجاب بأننا لا ننتهى إلى الشرق الأقصى، ولكننا ننتهى إلى الغرب، مؤكداً على أن هذه الإجابة هى التى تفتح لنا طريق التفوق عقب الاستقلال، وتجعلنا لا نقل عن الأوروبيين فى تفكيرهم وفى تاريخهم.

٧

ولم يخطر على بال طه حسين أننا ازاء منطقة معينة، تعكس ثقافة مميزة. وهى منطقة ليست من الشرق ولا من الغرب، وليست هى جسراً تنقل ثقافة الشرق إلى الغرب أو العكس. ولا هى بينية توفيقية تكفى بدور الوسيط أو السمسار، بل هى منطقة وسطية، قد تأخذ من الشرق أو من الغرب، ولكنها فى النهاية تعكس ثقافة خاصة.

٨

وهذه الثقافة الخاصة تعبر عن روح المنطقة، وهنا سر انتشارها فى أرجاء المنطقة، تتخطى الحدود الجغرافية المصطنعة، لتلتقى بالإنسان فى مصر، أو العراق، أو الحجاز، أو المغرب.

إن بذرة هذه الثقافة تبدأ في بقعة معينة، تعدها الظروف الجغرافية والتاريخية لهذا الدور، ثم تنطلق منها إلى بقية الأطراف.

٩

وهذه الظروف الجغرافية والتاريخية، تتشابه فتكون ما يسميه العقاد، في كتابه «أبو الأنبياء»، مدينة القوافل.

وهي مدينة ذات وضع خاص وسطي، تأخذ من خصائص البادية، ومن خصائص الحضارة، دون أن تفسدها البداوة ولا الحضارة. تأخذ من البداوة فطرتها وحميتها، ومن الحضارة ضبطها وصنعتها. أو بعبارة أخرى تناسب ما نحن بصدده: تأخذ من البداوة الجغرافيا في المسودة الأولى، ومن الحضارة التاريخ في تنقيحه لتلك المسودة، وتكون نتيجة الجغرافيا والتاريخ مجتمعين، شفرة معينة تحمل لغة خاصة ومفهومة.

١٠

والعقاد يتحدث عن مدينة القوافل، وهو يصف «أور» الكلدانيين، التي هيأتها الظروف لكي تأخذ من البداوة والحضارة، ثم اختمر كل ذلك في صورة دعوة إبراهيم عليه السلام، التي انطلقت منها إلى الشام ومصر والحجاز.

١١

وشيء من هذا يمكن أن نقوله عن مكة. فالظروف الطبيعية قد فرضت عليها عزلة نسبية، والشكل/٤٣ يشير إلى الجبال التي تحيط بها من كل جانب، ثم جاءت ظروف تاريخية أخرى جعلت من مكة طريقاً للقوافل، والشكل/٤٤ يجعل من مكة همزة وصل للطرق التجارية بين الحجاز والشام والعراق واليمن.

ويتضافر الشكلان معاً فيجعلان من مكة مدينة للقوافل بالمفهوم القديم، هي بادية منعزلة تحيطها الجبال من كل جانب، وهي في الوقت نفسه حاضرة تلتقي عندها القوافل بين الشام واليمن تحمل معها حضارة الفرس والروم، وعقائد اليهودية والمسيحية.

والشكل/٤٥ يقدم لنا تصور الجغرافيين العرب القدامى لموقع مكة بين البلاد الأخرى، وسواء كانت الخرائط القديمة صحيحة أو لم تكن، فإن دلالتها الحضارية صحيحة إلى حد كبير، فيبدو موقع مكة في الوسط بين البلدان الأخرى، مما يتناسب وظروفها الجغرافية والتاريخية، التي أعدها لانطلاق الدعوة الجديدة.

ومع انطلاق الإسلام من مكة إلى الأرجاء التي حولها، أصبحت الثقافة العربية هي التي تعبر عن روح المنطقة، حقا اختمرت هذه الثقافة في أول أمرها بمدينة مكة، ولكن مكة في ذلك الحين كانت هي مدينة القوافل التي تعكس روح المنطقة، وتستجيب لها بقية الأطراف.

إن التحديد الجغرافي للعروبة قابل للنقاش ومتغير. فقبل الإسلام كانت تعنى الجزيرة العربية، شمالها وجنوبها. وبعد الإسلام اتسعت الرقعة، وأصبحت تعنى شعوبا كثيرة، تمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندي.

وربما كان الأفضل هو ذلك التحديد الثقافي، الذي يتخذ من اللغة العربية مقياسا، لأن اللغة العربية في ذلك الحين هي لغة مدينة القوافل، أو المدينة الوسطى التي تعبر عن الجوانب المختلفة، وتجذب فيها كل الأطراف نفسها، فهي الوعاء الحضارى الذي يجمع كافة الأجناس، وكافة العقائد. واللغة العربية قد تحولت بفضل هذا الموقع المميز بمكة إلى لغة عالمية ينطق عصرها، حقا إن الحروف أو اللهجة كانت تنتمى إلى هذا الحى من العرب، الذي ترعرع في أرجاء مكة، ولكنه في الوقت نفسه كانت تعبر عن كافة الأطراف، كان الرومى والفارسى، وأيضا اليهودى والمسيحى، لا يجدها غريبة عن تكوينه الثقافي.

نظرية القاعدة والمجال

١

وإذا أردنا اليوم ونحن بصدد الحديث عن المكان والمستقبل، أن نحدد مدينة القوافل التي تنطلق منها بذرة الوسطية في العصر الحديث، فسنجد من الصعوبة بمكان أن نلجأ إلى الأوصاف المكانية مثل البداوة والحضارة فحدود المكان قد تهاوت مع الجغرافية الحديثة، والصراع بين الطبيعة والإنسان قد حسم لصالح الإنسان، كما سبق أن ذكرت.

٢

إن المقياس في ظني ينبغي أن ينصب في عصرنا الحديث على الثقافة، فحيثما تابعنا بذور الثقافة، وهي تنمو في بقعه ما، أمكننا أن نتنبأ بأن البذور سوف تحتضر هنا، وسوف تنطلق من هنا، أو بعبارة أخرى سوف تغادر قاعدتها لتنتشر في المجالات حولها. فالثقافة تتأبى على الحدود الجغرافية المصطنعة. وتتجاوز لغة السياسيين الموقوتة، لتصطنع لها لغة يفهمها أبناء الثقافة الواحدة، وإن شط بهم المزار.

٣

إن هذا لا يعنى أفضلية القاعدة على المجال، ولا تمييز بقعة على أخرى. قد تنطلق الشرارة من أور مثلاً، فتستقبلها الشام ويكون مستقبلها في الشام، وقد تنطلق من مكة بعد ذلك، فتستقبلها بغداد ويكون مستقبلها في بغداد.

ليس مهما من أين انطلقت، ولا إلى أين انطلقت، فنحن لسنا إزاء نبرة افتخار وتعصب، نحن إزاء ثقافة واحدة، تتحرك من قاعدة معينة، لتنتقل إلى مجالات مجاورة، إنها بنت المنطقة، وليست بنت بقعة معينة في تلك المنطقة، فقط سنة الله تفترض أن الثقافة تحتاج إلى قاعدة معينة لكي تتخلق فيها، تماماً كالرحم الذي يحتضن الوليد في ظروف معينة، ثم ينطلق منه ليستهل حياته الجديدة. وقد يكون الوليد أفضل من أبيه، ليس هذا مهما، ما دام الأب فخوراً بهذا، وما دام الابن سعيداً بهذا الامتداد.

٤

ومن هنا فحين نتحدث عن مدينة القوافل في العصر الحديث، فإن هذا لا يعنى نبرة افتخار، ولا نغمة عزلة، ولكنه يعنى رسدا للجنين وهو يتخلق، ووصفا للمسرح وهو يعد، أما مستقبل الجنين بعد ذلك، فاقه وحده هو الذى يعلم الغيب.

٥

وقد أتاحت لمصر ظروف جعلتها تنهياً لاحتضان الجنين، فالثقافة العربية قد آوت إليها، بعد الانتصار على المغول مرة، وعلى الصليبيين مرة أخرى، وتولى الأزهر الشريف حفظ هذه الثقافة أكثر من ألف عام. وحقا وصلت إلى حد التحنط في بعض الفترات، ولكنها ظلت باقية، تنتظر عودة الروح من جديد.

٦

وقد حرصت مصر على روح هذه الثقافة الوسطية، وانتصرت لمذهب أهل السنة، أو الوسط كما كانوا يسمونهم. إن الأزهر الشريف قد شُيد في أول أمره للتشيع للمذهب الفاطمى، ولكنه سرعان ما تحول عن هذا الغرض إلى الانتصار لمذهب أهل السنة، وظل طيلة هذه الفترة الطويلة حريصا على مذهب أهل الوسط. في الفقه والعقيدة والتفسير، يقدمه من خلال المتون والشروح والحواشى. بعيدا به عن مكر المحتلين والغزاة والاستعمار، محفوظا في قلوب الرجال وبين دقات الكتب، متربصا به، حتى ينتقل من الصدور والسطور إلى الحياة والواقع.

٧

إن فكرة الوسطية والاعتدال واليسر والسماحة وغير ذلك مما ميز أهل السنة، شىء تلحظه العين لأول وهلة، عند هؤلاء المفكرين الذين نهغوا على أرض مصر، وقدموا المساهمات المتنوعة والكثيرة في مجال الثقافة العربية بمختلف فروعها.

وقد يحتاج رصد هذا إلى كتاب مستقل، ويكفى أن نشير من باب المثل، إلى هؤلاء المفسرين المصريين من أمثال الحوفى والشربينى، ممن تميز تفسيرهم بروح الوسطية والاعتدال.

وتحت عنوان «المدرسة المصرية في التفسير وأثر الحوفي فيها»^(١) يشير الدكتور محمد عثمان إلى جهود تلك المدرسة في هذا المجال في خلال ثلاثة فصول:

- ١ - تراث التفسير في مصر في القرون السابقة على الحوفي.
 - ٢ - تفسير الحوفي مرحلة تطور في التفسير في مصر.
 - ٣ - السمات المميزة لتلك المدرسة.
- وهذه الفصول تتأزر فيما بينها على إبراز مدرسة خاصة، تمر بمراحل مختلفة، ومن خلال اعلام لهم جهود بارزة ومميزة، ومن أهمهم:
- أبو صالح بن عبد الله بن صالح (ت ٢٢٣هـ)
 - عبد الغنى بن سعيد (ت ٢٢٩هـ)
 - يونس بن عبد الأعلى (ت ٢٦٤هـ)
 - بكر بن سهل الدمياطي (ت ٢٨٩هـ)
 - أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)
 - أبو بكر الأدفوى (ت ٣٨٨هـ)
 - أبو الحسن الحوفي (ت ٤٣٠هـ)

ويقدم فصل «السمات المميزة لتلك المدرسة» مجموعة من الملامح الخاصة بالمدرسة المصرية في مجال التفسير، من أهمها:

- الميل إلى السهولة والتخفيف.
- التوسط والاعتدال.
- وحدة الفكر الاسلامي عن طريق الجمع بين الاتجاهات التفسيرية المتعددة.

وقد تحققت هذه السمات خلال مسيرة تلك المدرسة وبداية من الفتح الإسلامي لمصر وتميزت بنوع خاص عند النحاس والأدفوى والحوفي، وهي حلقة خاصة داخل السلسلة الممتدة، نأخذ اللاحق منها عن السابق. فالأدفوى شيخ للحوفي وهو في الوقت نفسه قد قرأ على النحاس.

(١) انظر الباب الثالث من رسالة الدكتوراه «منهج الحوفي في تفسير القرآن» وهي مقدمة إلى قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة المنيا - ١٩٨٦م

١٠

ويأتى باحث آخر هو الدكتور جمال حمدان فيتحدث في الجزء الرابع من كتابه «شخصية مصر» وفي صفحات كثيرة تمتد من ٥٢٣ حتى ٥٥٠، عن «خصائص الشخصية المصرية» ويزاها في قائمة مربكة ومقلقة كما يقول، ويميز داخل هذه القائمة دعائم أساسية:

«أولها دائما التدين، وثانيها حتيا المحافظة، وثالثها باستمرار الاعتدال، ورابعها غالبا الواقعية، وخامسها أحيانا السلبية»

١١

وليس صدفة أن تأتى خاصية الاعتدال في الوسط داخل هذه السلسلة. ومن ثم وقف عندها الدكتور جمال حمدان وقفة خاصة، واتخذها «المظلة الجامعة والعنوان الرئيسى العريض الشامل» الذى يجمع كل الصفات داخل معطفه.

١٢

وتحت عنوان «الاعتدال في التطبيق» يتابع الدكتور جمال حمدان أثر تلك الخاصية على مجالات كثيرة، وتحت عناوين مختلفة:

- العنصر والعنصرية
- التدين والتسامح الدينى
- الاتزان الحضارى
- المجتمع والاعتدال

١٣

وقد أغرى موقع مصر المتوسط الكثيرين بالتدفق إليها، سواء عن طريق الغزوات أو عن طريق الهجرات، وتفتحت مصر لكل العروق والأجناس، ولكن شخصيتها لم تضع، كانت لديها قوة امتصاص نادرة، تستطيع أن تتشرب العناصر الخارجية، وأن تحولها إلى عجينة مهضومة.

ومن هنا قيل: مصر مقبرة الغزاة، وهى مقولة تحمل في داخلها سخرية التاريخ، فالغزاة الذين يغزون إليها محاربين، تياهين بمقائدهم وحضارتهم، يذوبون مع مرور الوقت

في بوتقتها، ويتحولون إلى جزء منها، ويعتقون دينها، ويتخذون حضارتها، كثير من القواد من أمثال الاسكندر الأكبر أصبحوا جزءا من مصر، وكثير من عامة الشعوب الوافدة من تركيا وفرنسا واليونان وقبرص يتحولون إلى ذرات داخل الجسد الكبير، ومن هنا صنفها جوستاف لوبون في كتابه «حضارة العرب» داخل الأعراق المسنة، التي لا تتحول بسهولة.

هى حقا من الأعراق المسنة ذات التقاليد العريقة، ولكنها في الوقت نفسه تفتتح على الآخرين ولا تصدر من منطق الغضب والعنصرية، إنها تملك خاصية التحول، ولكن من خلال التقاليد التي ترسبت على مدى الأجيال.

ولعل هذه المقدمة التاريخية لا تختلف مع ما أراده الدكتور جمال حمدان بفكرة العنصر والعنصرية، والتي يلاحظها على سلوك المصريين في العصر الحديث إزاء العالم الخارجى فيقول:

«وفي الوقت الحالى فإن المصرى لا يكاد يعانى من مركب النقص تجاه الأوروبيين مثلا من جانب، ولا يعرف مركب إستعلاء تجاه الملونين على الجانب الآخر، وإنما هو يتعامل بتلقائية وحرية على قدم المساواة مع الجانبين».

١٤

ويتابع الدكتور جمال حمدان فكرة التدين، فيراها متغلغلة داخل النسيج المصرى، منذ الحضارة الفرعونية والتي قامت في جوهرها على أسس دينية، وحتى الأديان الثلاثة التي تفتحت لها مصر فتعاقبت على أرضها، واحدة وراء الأخرى، بل واحدة مع الأخرى، لأن الأديان الثلاثة تعايشت على أرض مصر. وهنا يصل الدكتور جمال حمدان إلى خاصية التسامح الدينى والتي تكمل خاصية التدين. فالتسامح الدينى دين ثان بعد التدين نفسه على حد تعبيره، ويلخص مردود ذلك على خريطة مصر التاريخية فيقول:

«فإن المحقق أن مصر، في غمرة هذا كله، لم تعرف التعصب الدينى منذ البداية وإلى النهاية، ولا عرفت الحروب الدينية الدموية، أو المذابح الطائفية كالتى عرفت أوروبا مثلا. لا ولا محاكم التفتيش ومحارق الكفار، تماما مثلما لم تعرف المبارزة، مثلا آخر. حتى على غير المستوى الطائفى، وبالتحديد على المستوى العرقى أو القبلى».

١٥

وفكرة الاتزان الحضارى واضحة في علاقة مصر مع الحضارات القديمة، هى تأخذ من كل الحضارات دون أن تفقد مقوماتها الذاتية.

ولكن هذه الفكرة أشد وضوحاً - كما يرى الدكتور جمال حمدان - في موقف مصر من الحضارة الغربية الحديثة، وهو موقف يقوم على انتخاب الملائم، لم تتوقع مصر متحجرة إزاء المد الغربي، ولكنها في الوقت نفسه لم تفقد ذاتيتها وظلت محافظة على تقاليدها ولغتها وعقيدتها، وعاشت مصر في ثنائية تجمع بين القديم والجديد.

«وهذه الثنائية توجد في كل مدنتنا، وإن اختلفت نسبة القديم إلى الجديد كثيراً، بحيث يزداد العنصر الحديث كلما كانت المدينة أكبر وأكثر تطوراً، حتى تصل إلى قمته في العاصمة القاهرة، حيث نجد الأحياء الشرقية القديمة في شرق المدينة، والأحياء الحديثة الغربية في غربها، كأنما لتختزل كل قصة التطور الحضاري في خريطة جغرافية مركزة». وأضيف إلى فكرة الجغرافية المركزة التي أشار إليها الدكتور جمال حمدان، ملاحظة لا بد منها لتكتمل أركان القصة.

إن الثنائية لا تختصم على أرض مصر، ولا يحدث بينها صراع ينتهي بانتصار أحدهما، إنها ليست مرحلة تاريخية مؤقتة للصراع بين القديم والجديد ينتهي كما هي العادة بانتصار الجديد، ولكنها ثنائية من خصوصية مصر، وتعكس موقعها الجغرافي ووضعها الحضاري، إن الطرفين يتعايشان معاً وسيظلان كذلك وكل هذا يضاف على القاهرة منلا نكهة خاصة، لا نجدها في الشرق حيث الشرق وحده، ولا نجدها في الغرب حيث الغرب وحده، ولكن هنا يفد الشرق لكي يرى الغرب، ويفد الغرب لكي يرى الشرق، أو بعبارة أكثر دقة: لكي يرى كل منهما الشرق وقد تعايش مع الغرب في نكهة خاصة.

١٦

وفكرة المجتمع والاعتدال لا يناقشها الدكتور جمال حمدان كثيراً، لأنه يراها حقيقة مسلمة قد لاحظها المفكرون وهم يسجلون طبيعة الشعب المصري التي فطرت على الاعتدال والمسالمة.

ولكنه هنا يفسر هذه الحقيقة بنظريته، التي سبق له أن شرحها في الجزء الثاني^(١)، عن البيئة الطبيعية لمصر، وعن الأرض الواحدة بلا زلازل.

(١) انظر شخصية مصر ٢ / ٥٨٠

وتحت عنوان «التوسط والاعتدال»^(١) تتردد فكرة البيئة الجغرافية من جديد عند الدكتور جمال حمدان، فهو حين إذ يعدد مظاهر ذلك التوسط والاعتدال فإنما يعود إلى ظواهر طبيعية.

فمصر متوسطة في الموقع بجوانبه المتعددة، فلكية وجغرافية وعمرانية، ويكفى أن مصر باختصار هي ملتقى القارات الثلاث؛ أفريقيا وآسيا وأوروبا. ومصر كذلك متوسطة في المناخ، فهي لا تقع داخل المنطقة المدارية، ولا داخل عروض الحيل، وإنما هي انتقالية بينها، مماسة لأطرافها، فهي أساسا في المنطقة دون المدارية، أي إنها متوسطة تقريبا بين الشمال والجنوب، ومناخها من ثم متوسط بين أقاليم الشمال المتطرفة، والتي تعد مناخا بلا صيف، وبين أقاليم الجنوب المتطوحة، والتي تعد مناخا بلا شتاء. أما مصر فهي مناخ ذو صيف وشتاء، وصيفها بلا سحب، وشتاؤها بلا مطر.

حق وهو يتحدث عن وسطية الموضع، فإنه يركز على هيئة الموضع الجغرافية، وهي هيئة متوازنة بتناظر البحرين والصحراوين والمضبتين على الجانبين، ومتوازنة أيضا في درجة الاتصال والانفصال، بين العزلة الجغرافية المنطوية والانفتاح الكاسح، فإن مصر كواحة نهرية مصدقة وسط الصحراء تعد أيضا شبه واحة ساحلية تجاور البحر وتنتفع عليه.

يركز الدكتور جمال حمدان على الجغرافيا أكثر من التاريخ، أو بعبارة أخرى: يركز على مردودات المكان أكثر من تركيزه على تأثيرات الإنسان.

حقا، هو في حديثه عن «التوسط والاعتدال» أضاف التوسط إلى المكان، وأضاف الاعتدال إلى الإنسان. ولكنه في النهاية وكما رأينا يجعل الإنسان نتاجا للبيئة الجغرافية، ويجعل شخصية مصر إنما هي انعكاس للبيئة، ويضيف إلى عنوان كتابه عنوانا آخر جانبيا، هو «دراسة في عبقرية المكان».

(١) شخصية مصر ٤/٤٨١

وقد تحدث الدكتور جمال حمدان عن الأبعاد الرئيسية لشخصية مصر وحددها في أربعة:

- البعد الآسيوي
- البعد المتوسطي
- البعد الإفريقي
- البعد النيلي

وهي بلا شك أبعاد جغرافية تتحدث عن علاقة مصر مع أوروبا وآسيا وأفريقيا وحوض نهر النيل.

والدكتور حمدان يتجاهل بعدا يفوق تلك الأبعاد الأربعة، وهو بعد العروبة. والعروبة ليست شعارا سياسيا، أو بعدا جغرافيا فحسب، بل هي بعد ثقافي، يعلو فوق الهضاب والوديان والجبال، ويتجاوز الشعارات السياسية والصيحات الوطنية الضيقة، ويتحرك خلال المنطقة ويمسحها وجودا مميزا يفوق وجود الجغرافيا، ولا يعترف بالخطوط الوهمية بين القارات، ولا يقف في سبيله نهر ولا بحر، إنه بعد من صنع الإنسان يمنح الجغرافيا رموزا تنقلها من الوجود الغفل إلى حقائق التاريخ.

حقا، تحدث الدكتور جمال حمدان عن «مصر والعرب»، ولكن حديثه جاء في نهاية الكتاب، وكأنه ملصق ليسد به خانة، أو يعتذر عن تقصير، لم يتبينه إلا وهو في خطواته الأخيرة، فجاء الحديث إنشائيا يدور تحت ما نشيتات صحفية عن: العلاقة بين الوطنية المصرية والقومية العربية، - فرعونية أم عربية - قضية الزعامة والتجربة التاريخية... الخ.

إن كل ما قاله الدكتور جمال حمدان عن وسطية مصر لا خلاف عليه، وإن حديثه عن الموقع لا يختلف عما جاء في كتاب «الوسطية العربية» تحت عنوان «الطبيعة»، وأيضاً حديثه عن الموضوع قريب مما ذكره كتاب الوسطية العربية تحت عنوان «التاريخ». ولكن الفرق - مع ذلك - بين الكتابين فرق بعيد ومنهجي. توضحه دلالات العنوان

عند كل من الكتاين، أحدهما يصف شخصيته مصر بأنها من عبقرية المكان، والآخر يصف الوسطية بأنها وسطية عربية. أو بعبارة أخرى يركز أحدهما على البعد الجغرافي، فتبدو وسطية مصر وكأنها كيان مستقل داخل المنطقة، ويركز الآخر على البعد الثقافي، فتبدو وسطية مصر نسخة جديدة من تلك الوسطية العربية التي تحوم في سماء المنطقة.

٢٢

وخصوصية الشخصية لا تفهم من خلال الجغرافيا وحدها، إن عطيل وحده، أو عنتره وحده، أو الإنسان الجاهل بوجه عام، لا يقدم لنا تصورا تاما للشخصية العربية. لابد أيضا من إضافة عنصر التاريخ، الجغرافيا - كما أكدت في الكتاب الأول - تقدم المسودة الأولى، والتاريخ ممثلا في الإنسان يخط تجاربه على تلك المسودة. وقد استنفر الإسلام المسودة الأولى عند الإنسان الجاهل، ووضعها في مهب التاريخ. سمى المسودة الأولى حمية الجاهلية ودعا إلى تجاوزها، لم يقف عند التجاورية أو الطبيعة أو التوقع أو غير ذلك من ملامح المسودة الأولى، بل تجاوزها، ومن خلالها إلى الواقعية والفطرة والتوكل، وغير ذلك من معان ضابطة تحدد صفة الوسطية. وتلك المعاني الضابطة والمحددة حمت المذهب من أن يقع في وهم الاختلاط، بين ما هو حقيقي وما هو زائف، بين الواقعية والتناق، أو بين الفطرة والفصام، أو بين التوكل والتواكل.

٢٣

وغياب تلك المعاني المحددة، جعل الدكتور جمال حمدان يفتقد الخصوصية في حديثه، لأن الخصوصية يمنحها التاريخ وليس الجغرافيا، نعم الجغرافيا تهيم لذلك، ولكن الإنسان في النهاية هو الذي يصنع ويعطى الأشياء أسماها.

٢٤

ومن هنا لم يضع يده على خصوصية للوسطية العربية، فقد كان يتحدث عن مردودات للجغرافية، وخلال بيئة واسعة هي منطقة الشرق الأوسط. لو أضاف إلى الجغرافيا شيئا من معطيات التاريخ، لأمكن أن يتنبه إلى ثقافة معينة، هي الثقافة العربية داخل تلك المنطقة، والتي أخذ التاريخ يشكلها خلال مسيرته الطويلة. وكل هذا جعل المصطلحات تتوالت عند جمال حمدان دون ضبط، مرة يتحدث عن

الثانية، وثانية عن التوفيقية، وثالثة عن الوسطية، وأخيرا عن الوسط الذهبي^(١)، والذي هو ينتمى - كما معروف - إلى وسطية أرسطو، وهي وسطية تنتمى إلى منطقة مختلفة وتراث مختلف.

٢٥

ونود أن نعيد إلى الأذهان تلك المعادلة، التي ختمنا بها الفصل الثانى من الكتاب الأول:

تجاور + واقعية - نفاق = ؟

طبيعة + فطرة - فصام = ؟

توقع + توكل - تواكل = ؟

وهى معادلة منتزعة من تاريخ الوسطية وهى تتشكل، ومن ملاحظها بعد أن تشكلت، وهى من أجل ذلك تستطيع أن تفصل بين ما هو إيجابى (+) وسلبى (-)، بين ما هو حقيقى وزائف، بين ما هو من ملامح الوسطية وما هو من منحرفاتها.

٢٦

وتستطيع هذه المعادلة أن تنتشل الدكتور جمال حمدان من حيرته، وهو يتحدث «عن الاعتدال فى الميزان»^(٢).

فتحت هذا العنوان وقف حائرا إزاء الحقيقى والزائف، الجوهر والانحراف، ووضع كل منها فى كفة واحدة من الميزان، دون أن تتأرجح كفة لصالح الحقيقة والجوهر.

ولعل وهم الدكتور جمال حمدان هو وهم وقع فيه أغلب المفكرين، بحيث بدا وكأنه موقف فكرى، إنه يتساءل، وكأنه يقيم صفة الاعتدال، عن موقفين متضادين، ولكنها متساويان فى الأهمية.

فموقف «يرى فى الاعتدال قمة ومجمل مزايا الشخصية المصرية ونقاط القوة فيها، فهى عنده تعنى سلوكا متحضرا فى النهاية يقترب عادة من الوسط الذهبي بين الأضداد، أو يجمع أحيانا بين التقرير والنقيض فى تركيب متزن أصيل، وفى شخصية سوية متوازنة متكاملة وقورة».

وفريق آخر يرى أن صفة الاعتدال «لا تلد إلا شخصية لا فقرية ضعيفة هشة،

(١) راجع: شخصية مصر ٥١٦/٤.

(٢) المرجع السابق ٥٣٧/٤.

باهتة هلامية، لا شكل لها ولا قوام، لا لون ولا طعم، غير حاسمة أو قاطعة أو إيجابية، بل سلبية مسالة تواكلية، سلسلة سهلة التشكل والانقياد».

ويتابع الدكتور جمال حمدان الموقفين في كثير من المجالات دون أن يفضل أحدهما على الآخر، ودون أن يفرق بين ما هو حقيقى في جوهر الوسطية، وما هو مزيف في منحرفاتها، ان لكل من الموقفين وجهة نظر يستعرضها الدكتور جمال حمدان في الأخلاقيات الجماعية، وفي الموقف الحضارى والسياسى، وفي الثورة والثورية، وفي الصورة وظلها، وغير ذلك من عناوين راح ينثرها دون أن يتبين الخطى الدقيق، في خلال المعادلة القديمة، والتي فصلت بحق بين الواقعية والنفاق، وبين الفطرة والفصام، وبين التوكل والتوكل، أو بعبارة أخرى: بين الإيجابى الذى يحسب لصالح النظرية، والسلبى الذى يحسب على النظرية.

٢٧

وربما كانت النتيجة الحتمية لموقف الدكتور جمال حمدان، الذى يرى الوسطية من الخارج دون أن يضع يده على جوهرها، أن يغترب في نهاية الأمر بالشخصية المصرية، وأن يصبح، بصورة أو بأخرى، امتدادا للدكتور طه حسين في فكرته عن «مستقبل الثقافة في مصر».

وحين يتساءل في نهاية كتابه «إلى أين»^(١)، فان الإجابة تكون ترديدا لطله حسين في أفكاره وجمله وعباراته:

«فكما أننا تاريخيا وجنسيا أشباه أوروبيين كما سبق أن رأينا مرارا، فإننا اليوم حضاريا نصف أوروبيين على الأقل أو على الأرجح، فنصف المصريين الآن تقريبا قد تبنى وانخرط في نمط الحياة العصرية الحديثة، التى نسميها أحيانا طريقة الحياة الغربية، والتي هى أصلا وبساطة الحياة الأوروبية والحضارة الأوروبية، فلا جديد في هذا إذن، لا جديد في تقريرنا أننا حضاريا أنصاف أوروبيين من قبل.

«ولا جديد كذلك إن أضفنا منطقيا ان النصف الآخر سائر بالضرورة. والحتم على نفس الطريق، وإن تخلف زمنيا وتأخرت سرعة تطوره. وكمجرد مؤشر أو مقياس، سيتم تحول هذا النصف المتخلف تدريجيا مع، ومن خلال، التحول المطرد من سكان الريف، إلى سكان الحضر والمدن. فعين يتم تحول مصر من نصف القرية - نصف المدينة التى هى

(١) المرجع السابق ٦٢٤/٤.

الآ، إلى مدينة كاملة واحدة، كما يتوقع خلال القرن القادم عموماً، فلسوف تكون مدينة مصر هذه ببساطة مصر الأوروبية، مصر القطعة من أوروبا». وتحسم هذه الإجابة انتهاء مصر، فلسوف تعبر البحر الأبيض المتوسط وتصبح سنة ٢٠٠٠ قطعة من أوروبا، وتكون مع جاراتها أوروبا المسلمة.

٢٨

وتنتهى به هذه المقدمة إلى نتائج حتمية، يرفض من خلالها مقولة كيلنج «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ويرتضى مقوله جوته «الفصل بين الشرق والغرب لم يعد ممكناً»، ثم يضيف إليها استنتاجه «الشرق هو الغرب وكأن قد». وهو استنتاج بلا شك يأتي على حساب المنطقة، فالشرق ليس هو الغرب أو كأن قد، بل «هو الشرق والغرب معاً مع شيء ثالث هو الوسط»، وهو شيء يعترف بالشرق والغرب، ثم يتميز عنها ويقدم شيئاً آخر.

قاعدة واحدة ومجالات شتى

١

نظرية القاعدة والمجال كما سبق أن شرحناها، تقوم أولاً على فكرة قاعدة واحدة، تكون كالرحم المهيأ للجنين، ويستهل الجنين حياته، وينطلق ثانياً كالمشور الضوئي يغطي مجالات شتى حوله.

وقد أكدت من قبل أن هذا لا يعنى أفضلية القاعدة على المجال ولا العكس، والكل يعمل لهدف واحد، وقد يتفوق الابن على الأب، ليس هذا مهماً، ما دام الأب سعيداً بابنه. فالمسألة ليست مسألة طرفين متقابلين (قاعدة في مقابل مجال) بل المسألة في تبادل التأثير والتأثر، لغرض مشترك، تضع فيه نبرة التقابل ونغمة الأنانية.

٢

إن القاعدة تأخذ من المجال ثم تعطيه، والمجال يأخذ من القاعدة ثم يعطيها، في دورة مستمرة ومتنامية، تماماً كوظيفة الذكر والأنثى يتم بينهما التلاقح، دون أن ين أحدهما على الآخر، ودون أن يشعر أحدهما بأفضليته على الآخر، فالحياة لا تتجدد بأحدهما دون الآخر، والوليد الجديد هو نتيجة ذلك التلاقح الذى يقوم على الأخذ والعطاء.

٣

تتحول القاعدة في أول أمرها إلى منطقة جذب، فاقه قد هيأها لاحتضان الرسالة، وأصبحت مثلها مثل زهرة في أوان اللقاح، تصدر رائحة خاصة، تجذب إليها ذكور النحل، فتعمر المكان، ويخرج العسل وتنتشر الرائحة في كل مكان، وتتلفه المجالات الأخرى، وقد يعود إلى القاعدة محملاً بدماء جديدة، لا يهم السؤال عن الأصل أو الفرع، فالكل قرير بتلك العملية، فالرحم واحدة، والأرض واحدة، وتعمل الزهرة والنحل في انسجام ودون من.

قد تكون القاعدة مرة في العراق، وثانية في الحجاز، وثالثة في مصر، ولكن الوليد في التحليل الأخير ليس هو ابن العراق وحده، ولا ابن الحجاز وحده، ولا ابن مصر وحدها، إنه ابن المنطقة كلها، ونتيجة عملية التلاقح التى تتم بين جميع الأطراف، وما تلك

الحدود الجغرافية سوى حواجز وهمية وصناعية، كالثياب الضيقة التي تعوق حركة الوليد.

٤

وقد تجمعت الظروف الجغرافية والتاريخية لتحيل مصر إلى قاعدة المنطقة في العصر الحديث.

الجغرافيا تصور لنا مصر كنموذج مصغر للمنطقة، شأنها في ذلك شأن مكة، فالشكل /٤٦/ يقدم لنا مصر في عزلة نسبية بين صحراوين كبيرين، والشكل /٤٧/ يقدم موقع مصر بين البلدان العربية، وهو موقع يجعلها في الوسط بين الشرق والغرب، ومردود الشكلين معاً يلخصه الدكتور جمال حمدان وهو يتحدث في كتابه «شخصية مصر» عن نظريته في العلاقة بين الموقع والموضع، فيقول مثلاً:

«ونحن نستطيع أن نرى أن التناسق الدقيق بين أثر الموقع والموضع في مصر، قد زواج بين العزلة والاحتكاك في زواج سعيد، أخذ من كل منها محاسنه دون أضراده، وجعل منها منطقة اتصال ومنطقة انفصال في الوقت نفسه، وبالتالي منطقة توصيل وتأصيل معاً. فلم تكن مصر مجرد منبع لحضارة حضرية آسنة، ولا مصبا فقط لكل وباء أو نزوة حضارية وافدة، بل كانت دائماً منبعاً ومصباً معاً، تأخذ وتعطي أبداً، ومن هنا حيويتها التاريخية وبقاؤها، وبه نستطيع أن نحلل كيانتها الحضارية، ما كان منه وما سيكون»^(١).

٥

ورشحت هذه الظروف الجغرافية مصر لكي تكون قارة وسطى في المنطقة، وجاء التاريخ فأكد القاعدة الجغرافية، وتحدث عن الهجرات إلى مصر من المجالات التي حولها، وعن اختلاط الدم والنسب والصحراء على مدى حلقات التاريخ، هي ليست قارة وسطى بالمعنى الجغرافي فحسب، بل هي قارة وسطى بالمعنى الجنسي أيضاً «حيث تجتمع ملائح الأجناس الثلاثة بصورة مخففة، وبكل درجات الاختلاط والألوان والظلال، وقد ساعدت الهجرات التاريخية والغزوات التي لا تنقطع على تأكيد هذه الخلطة أو الخلطة، وقد نضيف أيضاً تجارة الرقيق التي لعبت هنا دوراً هاماً»^(٢).

(١) شخصية مصر ٣٦٧/٢.

(٢) المرجع السابق ٥٠٤/٤.

واعتماد الجغرافيون أن يتحدثوا عن الهجرات القديمة إلى مصر في المجالات التي حولها، فمصر تقع في منطقة الوسط بين البلدان العربية، إن هذا يعنى أن جميع جيرانها من البلدان العربية، بخلاف دول الأطراف التي قد تجاور بلداناً غير عربية، وقد هيأها هذا الموقع وهذه الصفة، أن يهاجر إليها العرب من الشرق ومن الغرب، من الشام والعراق والجزيرة العربية، ومن ليبيا والجزائر والمغرب، بل ومن السودان أيضاً.

ويضيف الدكتور جمال حمدان بعداً آخر، طرأ في العصر الحديث وبعد اكتشاف عنصر البترول، الذي أغرى المصريين بالهجرة من القاعدة إلى المجال، والشكل / ٤٨ يكشف عن النسبة المثوية للقوة المصرية العاملة في البلدان العربية، وكما هو واضح فالنسبة كبيرة لا يمكن أن تمر بدون تأثيرات اجتماعية وحضارية.

وطبقاً لنظرية القاعدة والمجال، فإن القاعدة حالما تستكمل شرائطها، تبدأ تشع وفي الوقت نفسه إلى مجالاتها المحيطة.

ويقول الأفغانى بشيء من هذا، وهو يتحدث عن موقع مصر بين الممالك الإسلامية وفي قلوب المسلمين: «لها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها، نظراً لموقعها في الممالك الإسلامية، ولأنها باب الحرمين الشريفين، فإن كان هذا الباب أميناً، كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع، وإلا اضطربت أفكارهم، وكانوا في ريب من سلامة ركن عظيم من أركان الديانة الإسلامية»^(١).

وتاريخ المنطقة في العصر الحديث هو عبارة عن علاقة تبادلية بين القاعدة والمجال، حذب إلى القاعدة وانجذاب منها:

وليس حتماً أن يكون التبادل كله خيراً، فالخير وحده لا يتمخص في التجارب الإنسانية، وما دام المصير واحداً فإن قسمة المغارم والمغانم تكون واحدة أيضاً، وما دامت

(١) الأعمال الكاملة ص ٤٨٦.

المسئولية واحدة، فإن اللوم لا يوجه إلى القاعدة وحدها، والمدح أيضا لا تستأثر به القاعدة وحدها.

هل يلام أحد الأيوين حين تكون بالابن عاهة مستديّة، وهل يمدح أحد الأيوين فقط حين يتفوق الابن عليها معاً. إن توجيه اللوم أو المدح إلى واحد دون الآخر إنما يصدر عن أنانية ترفضها روح المنطقة وحتمية المكان.

١٠

ويخيل لى أن المفكرين فى عالمنا العربى قد تجاوزوا مرحلة الأنانية، لم يتحدث المصريون عن دور مصر فى العصر الحديث، بقدر ما تحدث عن ذلك الدور مفكرون آخرون من غير المصريين.

تأتى الحملة الفرنسية إلى مصر، فيتحدث عن صداها فى العالم العربى مؤرخ يفتى هو لطف الله جحاف.

ويقوم محمد على بمشروعه الحضارى، فيأتى مفكر لبنانى هو د. معن زيادة، فيتحدث عن اشعاعات تلك التجربة فى الشام وتونس.

ويقوم أحمد عرابى بحركة فى الجيش. فيأتى جمال الدين الأفغانى ليتحدث عن تأثير تلك الحركة فى السودان.

وتقوم مصر بدورها فى بلورة فكرة القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية، فيأتى مفكر من البحرين هو د. محمد جابر الأنصارى، فيرصد تأثير هذا الدور على الساحة العربية.

١١

وفى كتابه «درر نحر العين»، يسجل المؤرخ اليمنى لطف الله بن أحمد جحاف. وقع الحملة الفرنسية داخل العالم العربى، فيقول:

«وردت الأخبار بدخول الفرنسية، جعل الله ديارهم دارسة، وغيرهم من الإفرنج الأبالسة، ديار مصر، طهرها الله من الدنس، فاستولوا عليها، ومدوا أيدي الكفر إليها».

ويمضى ابن جحاف فيرصد تأثير هذه الحملة على المنطقة العربية، فقد اعتبرها الناس كفراً، وتعديات على بلاد إسلامية، ودعوا إلى الجهاد، وتجمع الكثير من المتطوعة فى مكة،

ثم عبروا البحر الأحمر إلى صعيد مصر، وأخذوا يقاتلون الحملة الفرنسية، ويستشهدون في سبيل الله^(١).

١٢

وتحت عنوان «إشعاعات التجربة المصرية في الشام»^(٢) يرصد د. معن زياده مشروع مصر الحضارى، الذى بدأ فى أوائل القرن التاسع عشر. وامتد خلال محمد على وإبراهيم باشا والطهطاوى، ثم إسماعيل باشا وعلى مبارك باشا. ثم يتابع إشعاعات هذا المشروع خلال المحاولات التى سارت على طريقة محمد على ومن بعده ممثلة فى إصلاحات بشير الثانى فى لبنان، ودادود باشا فى العراق، وإبراهيم باشا فى الشام.

ثم يضيف د. معن عنوانا جانبيا آخر وهو «وتونس أيضا» يتابع فيه الإصلاحات التى تمت فى تونس، واحتذت بمشروع محمد على ومن بعده، ممثلة عند حمودة باشا الحسينى، والباى أحمد (١٨٣٧ - ١٨٥٥ م)، ثم خير الدين التونسي.

١٣

وكانت حركة أحمد عرابى أول حركة يقوم بها الجيش فى المنطقة وتحاول أن تنتصف للمصريين والفلاحين، وقد حاولت أجهزة الاستعمار تشويه هذه الحركة، واتهام عرابى بالنزق والجهل.

ولكن زعما مثل جمال الدين الأفغانى يقوم هذه الحركة من وجهة نظر عربية إسلامية، ويتابع تأثيراتها على تاريخ المنطقة، فلم تكذب هذه الحركة «حتى خلفتها» حركة أخرى، وفتح باب كان مسدودا، وقام قائم بدعوة لها المكانة الأولى فى نفوس المسلمين، ودعوة المهدي والمهدية، فان خمدت هذه واستخدمت سيعقبتها من الحركات فى مستقبل الأيام مالا يمكن إخمادها»^(٣) على حد قوله.

١٤

وتحت عنوان «تعريب مصر سياسيا»^(٤)، يجعل د. محمد جابر الأنصارى من هذا التعريب ركيزة أساسية لظهور التوفيقية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية. وهو يشير بهذا التعريب السياسى إلى المحاولات التى بذلت لكى تجعل مصر تتجه نحو سيناء بدلا

(١) راجع: نصوص مينة ٨٧ - ٩٦.

(٢) الأعمال الكاملة ص ٤٨٤.

(٣) تحديث الفكر العربى ص ١٦١.

(٤) تحولات الفكر والسياسة ص ١٣٤.

من تلك المحاولات التي كانت تريد أن تتجه بها عبر البحر الأبيض المتوسط، أو نحو حوض النيل، أو نحو الفرعونية.

ولم يكن هذا بالأمر الوحيد، لأنه يعنى باختصار «ضم أكبر قوة إلى دار العرب الجديدة. بل وجعلها مركز الثقل في هذه الدار. بعد أن كان الامتداد المكافئ للفكر القومي لا يتجاوز آسيا العربية» على حد قول الدكتور الانصارى. ويبدو أن هذا هو القدر الحقيقي لمصر، فمنذ أن وعت دورها في العصر الحديث، جعل هذا الانتهاء يتنامى تدريجياً حتى وصل إلى ذروته في أواخر الخمسينات.

ويتابع الدكتور الانصارى حركة هذا الاتجاه وهو يصارع الاتجاهات الأخرى وابتداء من سنة ١٩٣٠ حين ألقى محمد على علوبه خطابه في دمشق يدافع فيه عن عروبة مصر، ويهاجم فكرة الفرعونية، وانتهاء بالمد القومي الذي بلغ ذروته بعد ثورة سنة ١٩٥٢ وسجله الميثاق الوطنى، وفروا بكبار المفكرين أمثال: عبد الرحمن عزام. ومحب الدين الخطيب، وفتحى رضوان، وزكى مبارك، وعلى الجندى، وأحمد حسن الزيات، والمازنى، وغيرهم.

وقد يكون من الصعب تحليل كل الآراء التي حشدها الدكتور الانصارى، ولكي يمكن الوقوف بنوع خاص عند رأيين لها دلالة خاصة.

أما أولهما لكاتب مصرى - عبد الرحمن عزام - نشره في جريدة البلاغ بتاريخ ٢٩ - ٨ - ١٩٣٣ م، وهو يدافع عن عروبة مصر في التاريخ القديم، فيقول:

«لقد قبل المصريون دين العرب، وعادات العرب، ولسان العرب، وحضارة العرب، وأصبحوا عرباً في طليعة العرب، والذي نعلمه من البحث في أنساب أقاليم مصر بأكملها، أن أكثرية دماء أهلها ترجع إلى العرق العربى، وأن فرداً واحداً من تسعين في المائة من سكان مصر لا يستطيع أن ينكر أن عروقه تجرى فيها الدماء العربية».

أما الرأى الآخر فهو لكاتب سورى - ساطع الحصرى - يدافع عن عروبة مصر في العصر الحديث، فقد كتب سنة ١٩٣٦ يقول:

«لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا، التي تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة في إنفاض القومية العربية، لأنها تقع في مركز البلاد العربية، بين القسمين الأفريقى والآسيوى منها، كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التي انقسم إليها العالم العربى بحكم السياسة والظروف. وهذه الكتلة قد أخذت خطأ وافرًا أكثر من

غيرها من الحضارة العالمية الحديثة، وأصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة في البلاد العربية، وهي أغنى هذه البلاد بأجمعها.

كما أنها أقدمها في تشكيلات الدولة العصرية وأقواها في الآداب، وأرقاها في الفصاحة، وكل ذلك مما يجعل مصر الزعيمة الطبيعية للقومية العربية، ولهذا السبب نجد أن جميع الذين حملوا الأيمان القومي في نفوسهم، وعملوا على إثناء روح القومية العربية في جميع البلاد العربية وجهوا وجوههم شطر مصر، وانتظروا منها الحركات والأعمال التي تضمن النصر في هذا السبيل»

١٥

أحد الرأيين يتحدث عن عروبة مصر قديما، والآخر يركز على عروبة مصر حديثا والدلالة النهائية لكلا الرأيين معًا. هو تأكيد نظرية القاعدة والمجال في تاريخ المنطقة. إن تاريخ الوسطية المعاصرة يصنع الآن على أرض مصر، ولكن مصر لاتصنعه وحدها. فطبيعة الأشياء لا تمكنها من ذلك، والوليد الجديد هو قسمة بين الأبوين كما قلت.

إن تاريخ الوسطية المعاصرة تصنعه المنطقة كلها فوق أرض مصر ليس المهم القاعدة وحدها، أو المجال وحده، ولكن المهم هو المحصلة النهائية التي تصنع من تلاقي الطرفين.

مصر ونحو وسطية معاصرة

١

تطرف أول بدأ من طه حسين في مصر.
وتطرف ثان تمادى بعد سيد قطب في مصر.
وبينها بحث عن الوسطية عند توفيق الحكيم والدكتور زكي نجيب محمود وغيرهما في مصر.

ويجىء كتاب «الوسطية العربية»، فيتابع هذا الطريق في مصر أيضا.

٢

توفيق الحكيم لاحظ فكرة «التعادلية» في كتابه (١٩٥٥ م) تحت هذا العنوان، فالكون يقوم على التعادل بين الأرض والشمس. والإنسان، سواء في تركيبه المادى أو الروحى، يقوم على هذه الفكرة.

٣

والدكتور زكى نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» (١٩٦٠ م)، لاحظ أن ثقافة الشرق الأوسط بوجه عام، تجمع بين ثقافة الشرق الأقصى وثقافة الغرب معاً، فإذا كان الشرق الأقصى يميل إلى التفكير الفنى، وكان الغرب يميل إلى التفكير العلمى، فإن الشرق الأوسط يجمع بين الفن والعلم معاً.

٤

وحين أراد الحكيم أن يختبر صدق نظريته، طبقها على بعض كتبه، ليثبت أن التعادلية هى مذهبه فى الحياة وفى الفن كما يقول، ليست هى مجرد أراء نظرية أو عملية بل هى أيضا عروق تتخفى خلال ابداعاته، فيقول:

«هذا التعادل واختلاله بين العقل والقلب فى إطار مشكلة الزمن، كان موضوع مسرحيتى «أهل الكهف»، كما أن هذا التعادل أيضا واختلاله بين الفكر المطلق ممثلاً فى

شهريار، والإيمان العاطفى ممثلا فى «قمر»، متحركا فى إطار مشكلة المكان ودورته. كان موضوع مسرحيتى «شهر زاد»... هذا التعادل بين القدرة والحكمة، وثباته واختلاله. كان موضوع مسرحيتى «سليمان الحكيم».... (ص ٤٩).

٥

وحين أراد الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه السابق، أن يلتبس تطبيقات لفكرته عن الشرق الأوسط، وجدها فى الثقافة الهيلىستية التى انتشرت فى الإسكندرية، وبنوع خاص عند أفلوطين، فى نظريته عن الفيض التى تصالح بين الدين والفلسفة. ووجدها أيضا عند المعتزلة وفلاسفة المسلمين، وخاصة عند الفارابى الذى أخذ يوفق بين الدين والفلسفة أيضا.

٦

كتب توفيق الحكيم تعادليته وهو مغترب عن التراث فهدت كأنها نظرية شخصية، تصدر عن فلسفة خاصة، دون أن تكون لها جذور فى التراث العربى ودون الاستشهاد بأقوال عربية وأعلام عربية.

٧

وشيئا مثل هذا يمكن أن نقوله عن كتاب الدكتور زكى نجيب محمود، فقد كتبه فى مرحلة الانبهار بالفكر الأوروبى، والذى يراه كل شىء فى حياته، أو كما يقول عن نفسه منذ الأسطر الأولى فى كتابه «تجديد الفكر العربى»:

«هو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبى - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبتت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما. بعد أعوام. الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبى تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبى مسلاته كلها أراد التسلية فى أوقات الفراغ، وكانت أساء الأعلام والمدارس فى التراث العربى، لا تجهته إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة تلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين».

٨

وحين كتب الحكيم بعد ذلك كتابه «الإسلام والتعادلية» (١٩٨٢ م)، كان الوقت قد

فات، فالرجل بعد الثمانين من عمره، وتركيبه الذهني قد تم. ومن هنا كان في عجلة من أمره، قد اكتشف كما يقول في مقدمة هذا الكتاب أن دينه الإسلام يقوم كذلك على فكرة التعادلة، فراح في سرعة شديدة يختطف أمرا من هنا وهناك، ويقف عند بعض العناوين العامة، دون أن يسلكها في خيط واحد، إنه مثلا يتحدث عن: التعادلة والطفيان - الخير والشر - الدين والدنيا - الاعتدال وعدم الإسراف - عدم القلو في الدين - الرأي الآخر - دين البشر - الجمال - طفيان الخمر - الرحمن - العسر - واليسر - العمل عبادة - الإلتقان - الحضارة - التكافل الاجتماعي - حرية الرأي - موت النبي.

وهو في حديثه يكتفى ببعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والجميل الخطابية، وبطريقة قد تواردت من قبل عند علماء الدين، ورجال الوعظ، وأئمة المنابر.

٩

واكتشف الدكتور زكي نجيب محمود التراث بعد الستين من عمره، فأقبل عليه يريد أن يستعيض ما فات، وكأنه - على حد قوله في مقدمة «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» - سائح قد مر بمتحف اللوفر بباريس، وأمامه وقت قصير، فراح يقطع منظرا من هنا وآخر من هناك، دون تبيان للفروق الدقيقة، التي تميز هذا المنظر عن الآخر. وطبق الدكتور زكي ملاحظته السابقة عن الشرق الأوسط - على الثقافة العربية، فرآها تتميز بوجود عالين يتعايشان معاً.

وراح يلتمس شواهد على ذلك، مثالا من هنا وهناك، واصطلاحا من هنا وهناك. كان يكتفى بالمظهر الخارجي عن شيئين متجاورين، أيا كان مصدرها، وأيا كانت دلالتها على الروح العربية.

١٠

وكانت الفكرة عنده غائمة، يحاول أن يقتنص لها شواهد ولو كانت متباعدة، مرة يقول أن الفلسفة قد تجاوزت مع التصوف على خريطة الفكر العربي، وثانية يقول إن التركيب الإنساني بوجه عام تتجاوز فيه المادة والروح. وثالثة يقول إن الإنسان نفسه يمر بمراحل من عمره مختلفة، مرحلة التفكير العاطفي ثم مرحلة العقل. ورابعة يتحدث عن ثنائية السماء والأرض، وخامسة يقترح ثنائية عن الطبيعة والفن.

وهو في كل ذلك لا يقترب من جوهر الوسطية العربية، ولا يكشف الجذر الذي نمت إليه كل الثنائيات.

١١

وحين اهتدى إلى الآية الكريمة «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»، وذكر مقالة تحت عنوان «أمتنا الوسط»^(١)، عرفها من خلال ملاحظته عن «التوفيقية» في الفكر العربي الحديث، فقد رأى أن هناك اتجاهات ثلاثة لهذا الفكر، اتجاه نحو القديم، وثان نحو الجديد، وثالث يوفق بين القديم والجديد، كما هو الحال عند طه حسين والعقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم.

وهذا المثال يضرب بجنود عميقة في فكر زكي نجيب محمود، فهو يكرره في كل مناسبة عن التوفيقية، أو الوسطية، أو الثنائية، أو التجميعية... الخ.

١٢

يبقى إذن أن الحكيم وأن الدكتور زكي نجيب محمود. لم ينفدا إلى خصوصية للوسطية، ولم يكشفوا جوهر الوسطية العربية.

الدكتور زكي ركز على البداية، بداية انتهاء الثقافة العربية إلى منطقة الشرق الأوسط، وإلى فكرة الثنائية بمفهومها العام.

أما الحكيم فقد ركز على النهاية، وهو الجزء العالمي للوسطية ممثلا في تركيبة الإنسان كما لاحظها الفلاسفة، أو فطرة الله كما يعبر المسلمون.

وبين البداية والنهاية تاهت أشياء كثيرة تمثل الخصوصية.

١٣

حقا، إن الحكيم في نهاية كتابه، ذكر «جوهر التغادية»، ولكنها كانت أسطر قليلة، لا تخرج في مدلولها عن قوله:

«لا ينبغي أن تؤخذ كلمة «تعادل» هنا بالمعنى اللغوي الذي يفيد التساوي، ولا بالمعنى الذي يعنى «الاعتدال» أو التوسط في الأمور. بل إن معنى التعادل هنا هو التقابل، «والقوة المعادلة» هنا معناها «القوة المقابلة» والمناهضة. فإذا لم يفهم معنى

(١) أفكار ومواقف ص ٤٧.

الكلمة على هذا الوضع، فإن التعادلية تفقد حقيقة معناها ومرماها. إن التعادلية في هذا الكتاب هي الحركة المقابلة والمناهضة لحركة أخرى.

١٤

إن الحكيم هنا يحوم حول الشيء ولكن لا يلمسه. يحس بخصوصية ما ولكنها لم تنضج داخله حتى يفيض في تلك الخصوصية، ويقف على الفروق الدقيقة التي تميزها عن الكيانات الأخرى.

ينفى أن تكون التعادلية بالمعنى اللغوي الذي يفيد التساوى، ولكنه لم يبين حقيقة المعنى اللغوي ولا مفهوم التساوى، إن اللغة تفيد أن معنى «العدل» هو الموازنة بين الشئين، وكأننا إزاء «حمل معدول بحمل أى مسوى به»^(١)، وهذا المعنى لا يتنافى - إن لم يؤكد - وجود قوة أخرى مساوية ومتقابلة.

وينفى أن تكون تعادلية بمعنى التوسط في الأمور، دون أن يبين المراد من ذلك، فعمومية اللفظ هنا يمكن أن تنطبق على الوسط الارسطي، أو الوسط الذي يدحه الإسلام.

لعله يعنى أن جوهر الاعتدال يقوم على الغلبة (قوة تحاول أن تبتلع وأخرى تقاوم ذلك الابتلاع). وهو بهذا المعنى، الذى تدل عليه القرائن والبشروح، يعتمد فعلا عن المعنى اللغوي الذى يفيد التساوى ولكن لا يتعرض للغلبة. وهو أيضا بعيد عن المعنى الارسطي. الذى يركز على نقطة واحدة تنفى الطرفين.

قد يكون ذلك كذلك، ولكن الحكيم في تلك الحالة يعتمد عن الوسطية العربية، التي تجعل العلاقة بين القوتين علاقة دفع وليست علاقة غلبة، كل منها تحاول ولا تقف ساكنة، ولكن النتيجة لا تأتى عن طريق الصراع والغلبة، ومحاولة كل قوة أن تحطم الأخرى وأن تبتلعها.

١٥

فكرة الابتلاع عند توفيق الحكيم تقوم أساسا على مصلحة فردية، قوة تريد وأخرى تقاوم، والعلاقة بينها شد وجذب.

أما فكرة الدفع في الوسطية العربية فإنها تقوم على التوازن المطلوب للقوتين، وهو

(١) لسان العرب «عدل».

توازن صحى يؤدى فى النهاية إلى حالة السكينة عند الطرفين، والتى هى منافية تماما لحالة التوتر والشد والجذب.

فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم مثلا، لا تقوم عند الوسطية العربية على الصراع، لمصلحة قوة على حساب القوة الأخرى، بل تقوم على التوازن الذى يهدف إلى مصلحة القوتين معاً.

فالتوازن مصلحة للحاكم، حتى لا يتحول إلى قوة طاغية متضخمة تخلو من الصحة النفسية.

والتوازن مصلحة للمحكوم أيضاً، حتى لا يتحول إلى قوة ضعيفة، تفرط فى النفاق والخضوع، وتصبح عبداً أو كالخشب المسندة.

والمصلحة إذن واحدة، يهدف إليها كل من الحاكم والمحكوم. وعلى الرغم من التعارض الذى يبدو فى الظاهر بين القوتين، فإن هذا التعارض يحل عن طريق الدفع.

والدفع هدف كوفى تتلاشى فيه مصلحة كل طرف، ويحقق فى النهاية حالة السكينة التى ترضى المجتمع بكل أطرافه، ومهما تعارضت مصالحه فى الظاهر.

فالمسألة ليست مسألة ابتلاع من جانب، وحذر من الجانب الآخر.

بل المسألة أبعد من ذلك، إنها تهدف إلى مصلحة فوق الطرفين، إنها فى النهاية حياة صحية للمجتمع الذى يضم جميع الأطراف.

١٦

وحقاً إن الدكتور زكى نجيب محمود حاول بعض التطبيقات لفكرة التوفيقية، ولكن تطبيقاته جاءت بلا خصوصية.

نظر الدكتور زكى إلى الثقافة العربية ككتلة واحدة وعلى قدم المساواة، يختار منها ما يرضى رأيه، دون أن يفرق بين الأصل والدخيل، بين ما هو محسوب على الثقافة العربية، وما يعد انحرافاً عنها، حتى لو كتب باللغة العربية.

١٧

فى ظنى أن الدكتور زكى نجيب محمود اتخذ من اللغة العربية مقياساً يفصل بين ما هو عربى وما هو غير عربى، فكل ما كتب باللغة العربية يعد فى رأيه عربياً، حتى لو

كان يعود إلى أصول إغريقية أو هندية، ومن هنا نراه يضع كل الأشياء في سلة واحدة، أصحاب وحدة الوجود جنباً إلى جنب مع الفلاسفة، مع المعتزلة، مع غيرهم.

١٨

وهو مقياس في ظني غير دقيق فاللغة العربية إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، إنما كانت لغة عالمية، تكتب بها كل الثقافات في ذلك الحين، وترجم إليها نتاج كل الحضارات، تماماً كاللغة الإنجليزية في العصر الحديث، فليس كل ما هو مكتوب باللغة الانجليزية يحسب على الثقافة الإنجليزية، إنها لغة عالمية، قد يكتب بها الأمريكيان أو الاستراليون، أو الأفارقة، أو حتى العرب أنفسهم، ومع ذلك تظل كتاباتهم تعبر عن ثقافتهم، وإن بدت في أحرف إنجليزية.

والأمر كذلك مع اللغة العربية قديماً، إن ماكتبه أصحاب وحدة الوجود قد يرتد إلى جذور هندية، وإن ماكتبه الفلاسفة قد يرتد إلى جذور إغريقية، وإن كان كل من الفريقين قد كتب بأحرف عربية.

١٩

وهنا يضيف بعداً توضيحياً إلى فكرة اللغة العربية. التي سبق أن أشرنا إليها أول هذا الكلام (ص ٢٠٤). فاللغة العربية تعني في مضمونها الخصوصي، الثقافة العربية وهي أمر يتجاوز مجرد الأصوات والحروف، ليعني طريقة تفكير ووجهة نظر خاصة إزاء الكون والانسان.

٢٠

فرق كبير إذن بين الثقافة العربية واللغة العربية، هو كالفرق بين طريقة للتفكير ومجرد أصوات.

وخلط كبير إذن أن تضع كل ماكتب باللغة العربية في سلة واحدة.

وقد ينحرف هذا الخلط بصاحبه، فيبتعد به خطوات عن الروح العربي.

وهذا ماحدث مع الدكتور زكي نجيب محمود، فإن خلاصة آرائه ترتد به في النهاية إلى مناصرة العقل الإغريقي الأوروبي، والعودة إلى جذوره الأولى التي كان يرى فيها الثقافة الأوروبية كل شيء في حياته، ومن هنا تبدو مرحلة اكتشافه للتراث العربي مرحلة عابرة في حياته، لا تمكنه من النفاذ إلى روح الثقافة العربية واكتشاف خصائصها.

يركز الدكتور زكى نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» على الثقافة الهيلينية التي انتشرت في الاسكندرية، وخاصة عند أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م).

ويركز أيضا على فلاسفة المسلمين، وخاصة الكندي والفارابي.

وهو يريد أن يجعل من هذين التيارين مثلا لثقافة الشرق الأوسط، التي تجمع بين العلم والفن، أو بين الفلسفة والدين.

وهذان التياران - في تحليلهما النهائي - يرتدان إلى أصول إغريقية، فالأفلاطونية الجديدة، وكما يوحى عنوانها، تتأثر في كثير من آرائها بأفلاطون، وهي - كما يقول يوسف كرم - «محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف»^(١)، وتقوم على نزعة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والدين المسيحي.

والفلسفة الإسلامية تقلد أرسطو حذو النعل بالنعل، كما يقول ابن خلدون^(٢)، والكندي والفارابي وغيرهما يرددون الكثير من أفكار الفلاسفة الإغريق، وخاصة في نظرية الاتصال، التي تضرب بجذور عميقة في الفكر الإغريقي، والتي يندرج فيها الفكر حتى يصل إلى العقل الأول كما يسميه الكندي، أو العقل الفعال كما يسميه الفارابي، أو الشيء نفسه كما يسميه ابن الصائغ. إن الفلسفة الإسلامية تقوم في مجملها على نزعة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والدين الإسلامي.

ومدرسة الإسكندرية تنتمي إلى ثقافة حوض البحر المتوسط، وقد بدأت تلك الثقافة بعد تأسيس الإسكندر لمدينة الإسكندرية، واتصل الشرق بالغرب. ثم تبلورت بعد أن دان الشرق للدولة الرومانية، وتكونت دولة اتحد فيها الشرق والغرب. وامتدت على شواطئ البحر المتوسط من الخليج إلى المحيط.

وهي دولة - كما يقول يوسف كرم - «رومانية الهيكل يونانيو الروح، فكانت اللغة

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٥.

(٢) المقدمة ص ٥١٥.

اليونانية بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية، يتكلمها الشرقيون في بلادهم. وفي مختلف أنحاء الامبراطورية الرومانية»^(١).

٢٤

وكل هذا يعنى في نهاية الأمر، أن الدكتور زكى نجيب محمود يتردد بفكرته عن الشرق الأوسط، إلى فكرة طه حسين عن ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط، ويأتى كتابه عن الشرق الفنان طبعة جديدة لكتاب طه حسين عن مستقبل الثقافة في مصر.

دكتور زكى يمثل لثقافتى الشرق الأوسط بتلك الثقافة الهيلينستية من ناحية، وبالفلسفة الإسلامية من ناحية أخرى.

وهو حين إذ يفعل ذلك يربط الشرق الأوسط عامة بثقافة البحر المتوسط والتي تتمثل بنوع خاص عند الأفلاطونية الجديدة وعند الكندى والفارابى.

وهو حينئذ يلتقى من حيث لا يشعر بالدكتور طه حسين ويردد أفكاره وإن بدت في ثوب مختلف.

والتياران معا في الإسكندرية أو عند فلاسفة المسلمين، يمثلان محاولة الفلسفة الإغريقية لصب الدين في قوالب فلسفية، سواء كان هذا الدين مسيحيا أو إسلاميا.

٢٥

ويرصد يوسف كرم محاولة الزخة الإغريقية أن تشكل الديانة المسيحية خلال قوالب فلسفية، وقد امتدت هذه المحاولة منذ بداية القرن الأول الميلادى، وحتى القرن السابع الميلادى مع ظهور الإسلام. وتمثلت عند فيلون الإسكندرى (٣٠ ق.م - ٥٠ م)، وكليمان الإسكندرى (١٥٠ - ٢١٧ م)، وأمونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠ م)، وأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م)، وغيرهم ممن حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين على مدى العصور المسيحية.

٢٦

والأمر كذلك مع الحضارة الإسلامية، فقد نقلت المؤلفات الإغريقية إلى اللغة العربية، وظهر تيار يناصر الفلسفة اليونانية، وتمثل عند الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) الفارابى

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٢.

(٢٥٧ - ٣٣٩ هـ) ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) وغيرهم
من حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٧

وتفغل هذا المنهج العقلاني حتى عند المدافعين عن الدين، ممن رأوا أهمية إثبات
العقائد الدينية للأدلة العقلية، بالإضافة إلى الأدلة النقلية.

وتحت عنوان «المحامون عن الدين»^(١). يشير يوسف كرم إلى القديس جوستنين
وإثنا غوراس وغيرهما ممن لجأوا إلى مناهج الفلسفة الإغريقية للدفاع عن المسيحية.
وللتوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٨

ونشأ في ظل الحضارة الإسلامية علم يسمى «علم الكلام»، وهو علم «يتضمن
الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»^(٢) كما يقول ابن خلدون.
ولجأ المتكلمون، وخاصة المعتزلة، إلى مناهج الفلسفة الإغريقية للدفاع عن الإسلام،
وللتوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٩

واستطاع الفكر الإغريقي أن يستأنس المسيحية، وأن يحيلها إلى قوالب فلسفية لم
تبرأ منها على مدى عصورها التاريخية.
ومن هنا لا نجد في ظل الفكر المسيحي ذلك التيار الواسع، الذي يعارض فكرة
التوفيق بين الفلسفة والدين، على أساس الاختلاف الجذري بين منهج كل من الفلسفة
والدين.

ولم تكن النتيجة لصالح المسيحية، فقد فرغت من محتواها، وتحول الدين إلى جدل،
أصبح هناك فرق كبير يصل إلى حد التناقض بين المسيحية في نشأتها الأولى والمسيحية
بعد أن سيطر عليها الفكر الإغريقي. أو بعبارة أخرى: بين مسيحية الناصري ومسيحية
بولس على حد تعبير سيد أمير على^(٣).

(٣) انظر: روح الإسلام ص ٢٠٨.

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٦١.

(٢) المقدمة ص ٤٥٨.

ولكن المنهج الإغريقي لقي نفورا شديدا من كثير من المسلمين، حتى في صورته عند المتكلمين والمعتزلة، الذين كانوا يستخدمون هذا المنهج للدفاع عن العقائد المليية.

فقد أحس هؤلاء المسلمون بأن هذا المنهج غريب، يركز على القواعد الشكلية، ويتعد عن التجربة الحية، وأنه يختلف عن المنهج الآخر، الذى يؤمن بقوة أخرى تفوق العقل، ويصفى لها النبى أو الحكيم، ويتوكل عليها ويبلغ رسالتها، حقا إن هذا المنهج لا يرفض العقل تماما، ولكن يضعه في موضعه كأداة يستخدمها الإنسان لصالح حياته.

فأبو سليمان المنطقي (ت ٣٨٠هـ) يرد على اخوان الصفا، ويرفض المنهج الفلسفى في معاملة المسائل الدينية، ويشير إلى الاختلاف الجذرى بين المنهجين، فالشريعة «مأخوذة عن الله عز وجل، بوساطة السفير بينه وبين الخلق، عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات «ظهور المعجزات»^(١).

وأبوسعيد السيرافى (ت ٣٦٨هـ) يرد على أبى بشر مقي، ويرفض منطق أرسطو، لأنه منطق غريب، وضعه رجل من يونان «على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه من رسومها وصفاتها»^(٢)، وهو منطق - كما يرى أبوسعيد - لا نلزم به الترك أو الفرس أو الهند أو العرب، فعلم العالم مبثوث في العالم، ولكل أمه أن تخترع منطقها.

وتوالت الدعوة - قبل السيرافى وبعده - إلى منهج أصيل، وتوالت الردود من خلال هذا المنهج، على المناهج الوافدة، سواء كانت من فلاسفة الإغريق ممثلة في الفلسفة العقلية، أو كانت من بلاد الهند ممثلة في فكرة التصوف التى تقوم على مبدأ وحدة الوجود.

وتميز تيار أصيل يقف وسطا بين الفلاسفة والمتصوفة، ويقدم من خلال تلك الوساطة منهجا مميزا، أدى ويؤدى دوره على مدى التاريخ العربى الإسلامى، وابتداء من موقف كبار الصحابة والتابعين الذين كانوا يتفرون من الغلو في الجدل وتشقيق المسائل العقلية، حتى لو كانت صادرة بنية الدفاع عن مسائل العقيدة، وإنتهاء برجال السنة والوسط الذين يعتبرون امتدادا لمواقف الصحابة، ومرورا بأعلام كبار مثل: أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، وأبى بكر الحلال (ت ٣١١هـ)، وابن جعفر الطحاوى (ت ٣٢١هـ)، وأبى منصور الماتريدى (ت ٣٢٣هـ)، وأبى الحسن الأشعرى (ت ٣٣٠هـ)، وأبى بكر

(٢) المرجع السابق ١/١٠٨.

(١) الامتاع والمؤانسة ٥/٢.

الباقلافي (ت ٤٠٣هـ)، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، وأبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، والشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، وغيرهم ممن كانوا يظهرُونَ على رأس كل فترة من الزمن، يحددون مبادئ المذهب الوسطي، ويحيون ذلك المنهج الأصيل، الذي يستخلص من واقع الثقافة العربية، أو ما يسميه السيرافي: منطق النحو «والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطقة نحو ولكنه مفهوم باللغة» على حد قوله.

فالسيرافي هنا يدعو إلى استخدام النحو كمنطق عربي، وهو لا يعنى بالنحو تلك القواعد العقلية، والتي تأثرت إلى حد كبير بالمنطق الارسطي، ولكنه يعنى بالنحو هو طرائق التفكير التي تعكسها اللغة العربية، أو كما يقول «وإذا قال لك آخر: كن، نحويا لغويا فصيحاً. فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رم أن يفهم عنك غيرك».

ومن هنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام فكرة الثقافة العربية، التي تميز خصوصية العروبة، بعيداً عن الجنس أو العقيدة، والتي تمثل روح المنطقة، ويتأبى على الحدود الجغرافية والمصطلحات السياسية.

٣١

وخلاصة الأمر: أن دعوة طه حسين إلى ثقافة حوض البحر المتوسط، وإن دعوة د. زكي نجيب محمود إلى الثقافة الميلينية، إنما هي في حقيقة أمرها دعوة إلى تبني ذلك المنهج الإغريقي الذي يحاول أن يتصور الدين من خلال قوالب شكلية جدلية، وهي في الوقت نفسه تبتعد كثيراً عن ذلك المنهج الذي يعيش واقع التجربة في صورتها الحية، وينفتح لانتظار الفيض من قوة تفوق قوة العقل.

إن هذه الدعوة - سواء عند طه حسين أو عند زكي نجيب محمود - تقف في صفوف إخوان الصفا وابن بشرمقي والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والطبيب الرازي وابن الراوندي. وهي في الوقت نفسه تقف على النقيض من ابن حنبل، والباقلاني، والجويني، والغزالي، وابن تيمية، وابن الجوزية، والشوكاني.

إن ما قاله أبو سليمان المنطقي وهو يرد على إخوان الصفا. أو ما قاله السيرافي وهو يرد على ابن بشرمقي. أو ما قاله ابن تيمية وهو ينقد منطق أرسطو، أو ما قاله أهل السنة والوسط وهم يردون على الفلاسفة وعلماء الكلام. إن ما قاله هؤلاء من ردود، يمكن أن توجه بصورة أو بأخرى إلى طه حسين أو زكي نجيب محمود.

ويجىء كتاب «الوسطية العربية» فلا يقع في الشراك الجاهزة، انه حقا يدعو إلى خصوصية لمنطقة الشرق الأوسط، وهو حقا يراها منطقة مميزة توفق بين طرفين مختلفين، ولكن الكتاب لا يقع في خداع الألفاظ، فيمثل هذه الثقافة بثقافة أخرى، قد تحمل في ظاهرها عناصر التوفيق، ولكن تحمل في باطنها منهجا مغايرا.

إن هذا الكتاب يتجاوز سؤال «أمن الشرق نحن أمن الغرب»، ويراه سؤالاً يحمل في طياته عناصر الهزيمة، ويوحى بإجابة جاهزة، تغريك بأنك إذا لم تكن من الشرق فأنت من الغرب والعكس صحيح.

يتجاوز كتاب «الوسطية العربية» هذا السؤال، لينتمى مباشرة إلى الثقافة العربية، المتمثلة في النزعة الوسطية، وعبر أجيال ممتدة على مدى التاريخ العربي.

والكتاب لا يكتفى بتتبع تاريخ هذا المذهب الوسطي، ولكن يحاول أن يكتشف خصوصية هذا المذهب، وحتى لا يحتلط مع ثنائية العصور الوسطى، أو مع وسطية أرسطو، أو حتى تعادلية الحكيم.

وأهم خصوصية اكتشافها كتاب «الوسطية العربية»، هي تلك العلاقة بين الطرفين، فلم يكتف بمجرد التجاوز بين الطرفين أو التوفيق بينهما في حالة سكونية كما يتصور الدكتور زكي نجيب محمود، بل أشار الكتاب إلى موقف دقيق يحفظ للشئيين وجودهما، دون أن يطغى أحدهما على الآخر، بل يبقى كل منهما في موقفه، ويتدخل الوعي البشري في إقامة عملية من التوازن الدقيق بين الطرفين، فيكون كل منهما متنبها لوجود الآخر، دون أن يبتلعه، أو حتى مجرد محاولة أن يبتلعه، فإن محاولة الابتلاع كما تصورها توفيق الحكيم إنما ترتد في ظني إلى شيء من الدياليكتيك الماركسي.

الخاتمة

١

مازلنا نتحدث عن تاريخ الوسطية العربية ومن خلال نظرية (القاعدة والمجال). ومازلنا في مرحلة التاريخ الذي يصنع. ولما نصل بعد إلى مرحلة التاريخ الذي تحقق. أو بعبارة أخرى: مازلنا نتحدث عن ماضٍ للوسطية، ولا نستطيع أن نتحدث عن وسطية معاصرة، فضلا عن مستقبل هذه الوسطية.

٢

وتصبح الصورة قائمة ونحن نقرب من تحليل طرف النظرية (القاعدة والمجال). ثم من تحليل العلاقة بين الطرفين. ممثلة في العلاقة بين مصر وشقيقتها العرب.

٣

وفي فصل «النموذج الاستهلاكي»، وقفنا عند حال المجال. إن العربي يستهلك ولا ينتج، وأمواله يعيث بها الغير، ليس له منها إلا مجرد اسم قد يكون بحروف غير عربية، وأمامه مجموعة من الأرقام والأصفار، تسمى أرصدة، وتودع في بنوك غربية، وتدار لخدمة الحضارة الأوروبية.

٤

ويجيء الشكل ٤٩، فيقدم لنا جدولا عن العلاقة بين القاعدة والمجال وقد ركزنا بنوع خاص على الظواهر الاقتصادية، لأن لغة الأرقام تستطيع أن تفصح بصورة دقيقة، عملية، أكثر مما تستطيع آلاف الخطب المنمقة وآلاف الأناشيد الموسمية. الأرقام تدل على أن تجارة مصر، سواء في الاستيراد أو التصدير، مع البلدان العربية، تندى إلى المرتبة الخامسة، بعد الكتلة الاشتراكية، وأوروبا الغربية، وآسيا، وأمريكا الشمالية.

حقا إن الأرقام تتحدث عن عامي ١٩٧٠/٦٩ م، ولكن الصورة في دلالتها العامة لما تتغير بعد. قد تحمل أوروبا الغربية محل الكتلة الشرقية، وقد تحمل أمريكا محل آسيا.

ولكن الدلالة في كلا الحالتين وفي كل السنوات واحدة، وهي أن العلاقة بين القاعدة والمجال وبلغة الأرقام في أدنى الحالات.

٥

أما الآن ونحن بصدد الحديث عن المستقبل، فإن الوقفة قد تطول عند تحليل القاعدة (مصر).

إن التقرير الاستراتيجي للأهرام والصادر سنة ١٩٨٧، يحلل وبلغة الأرقام وضع مصر سنة ١٩٨٦، تحت عنوان «تهديد الأمن الاقتصادي القومي، ومؤشرات تفاقم الانكشاف الاقتصادي».

= زادت نسبة استيراد القمح والدقيق من ٦٧٪ (للعامين ١٩٨٢/٨١ م)، لتبلغ ٧٦٪ (للعامين ١٩٨٦/٨٥ م).

= زادت نسبة استيراد الذرة من ٢٦٪ (للعامين ١٩٨٢/٨١)، لتبلغ ٣٧٪ (للعامين ١٩٨٦/٨٥ م).

= زاد نسبة استيراد الشمس من ٥٦٪ (للعامين ١٩٨٢/٨١ م)، لتبلغ ٦٣٪ (للعامين ١٩٨٦/٨٥ م).

= وصلت ديون مصر إلى ٤٤ مليار دولار في سنة ١٩٨٧ م. أي زادت بنحو ٤٣٪، مقارنة بالعام الأول للخطة الخمسية الأولى ١٩٨٣/٨٢ م، أو بنحو ١٠٪ سنوياً.

= نسبة الدين الخارجى إلى الناتج المحلى الاجالى، بلغت في مصر ٥٥,٣٪، مقابل ٤١,٣٪ في المتوسط للدول النامية لعام ١٩٨٧ م.

= نسبة الدين الخارجى للصادرات السلعية والخدمية بلغت في مصر ٣٩٩,٨٪، مقابل ١٦٨,٦٪ في المتوسط للدول النامية لعام ١٩٨٧ م.

= نسبة فوائد الدين الخارجى للصادرات السلعية والخدمية، بلغت في مصر ١٠,٦٪، مقابل ١٠,١٪ في المتوسط للدول النامية لعام ١٩٨٧ م.

٦

الصورة من السطح الخارجى إذن تبدو قاتمة. فالنموذج الأوروبى قد انتهى إلى تطرف أول. والنموذج الإسلامى انتهى إلى تطرف ثان. والقاعدة تتخبط في ديونها، وتتمتع في أزماتها الاقتصادية. والمجال يفرق في واقعه الاستهلاكى، ويتوه تحت ركام الصادرات.

والعلاقة بين القاعدة والمجال تصل - وبلغة الأرقام - إلى أدنى حالاتها، وتكتفى برنين
الشعارات، وبلغة الخطب، ومهارة الإعلام.

٧

تلك هي الصورة كما تبدو من السطح الخارجي، يقف عندها المتعجل قصير النظر
فيصاب بالإحباط، ويقف عندها الحاقد سيئ النية، فيشكك في مصير الأمة بأسرها.

٨

والصورة بمظهرها الخارجي، تكاد تغطي على الأمل، الذي يثيره الحديث عن روابط
اللفة والدين، وأواصر الدم والتاريخ المشترك.

٩

ولكن الحديث عن المستقبل يتجاوز بطبيعته الآن، ويطل عما هو راء الآن، وبلغة تصل
إلى حد «التنبؤ». الذي يرصد أشياء تعمل في العمق، وتنتظر الوقت لكي تهتك السطح،
وتظهر للعيان.

١٠

وطبيعة الوسطية ومنهجها يجلان النظرة إلى الصورة تختلف، ويتبنآن بمستقبل، قد
لا يعيه قصير النظرة، وقد يتجاهله سيئ النية.

فتحليل الوسطية ينتهي بها - كما جاء في الكتاب الأول من الوسطية العربية - إلى
العدالة. فالوسط هو العدل كما جاء في الطبري، وكما جاء عند كثير من ثقافات اللغة
والتفسير. والعدالة هي الصفة الأولى في خلق الوسطية. كما جاء في الكتاب الثاني، وفي
فصل الأخلاق.

ومنهج الوسطية يعتمد على الاجتهاد. وهو منهج يركز عليه أهل السلف من أصوليين
وغيرهم. وهو أيضا يكاد يكون القاسم المشترك، الذي أُلح عليه المصلحون منذ بداية
العصر الحديث.

١١

نحن إذن إزاء شيئين يحددان مستقبل هذه الوسطية: العدالة والاجتهاد. وهما صفتان
تضربان بجذور عميقة إلى بنية الوسطية العربية، وقد سبق أن التقينا بهما كثيرًا حين

تحدثنا عن المذهب في الكتاب الأول، وحين تابعنا تطبيقات هذا المذهب في الكتاب الثاني. ولم يكن الالتقاء بهما عرضاً، أو من باب الذكاء العقلي، بل كان يفرض نفسه خلال فصول الوسطية العربية قديماً: نلتقى بهما حين نحلل الوسطية في تركيبها اللغوي، وفي تحليلها التاريخي، وفي واقعها الجغرافي. ونلتقى بهما خلال التطبيقات في الأخلاق والأدب واللغة والمنهج.

العدالة والاجتهاد إذن ليسا شيئاً عارضاً، أو اجتهداً فردياً، بل هما الملمح الرئيسي، الذي يفرض نفسه خلال فصول الكتاب.

ومن هنا فمستقبل الوسطية يمكن التنبؤ به خلال هذين الشئتين، وقد سبق لي أن قلت شيئاً بهذا في خاتمة الكتاب الثاني.

١٢

أما العدالة فهي تضرب بجذور عميقة في بنية الوسطية العربية، وقد سبق لي أن أكدت ذلك في خاتمة الكتاب الثاني، وقلت :

«إن الوسطية التاريخية تعنى في تحليلها النهائي العدل، كما نسب الطبرى إلى أهل التأويل. والعدل إنما يكون في الموازنة بين الأمرين والوقوف عند الشعرة الدقيقة. أو بتعبير آخر: التزام الصراط المستقيم، ذلك الالتزام الذى يكون «برعاية الحد الأوسط في كل الأمور» كما قال الجرجاني. وبذلك انقلبت الدائرة، وكل طريق على الرغم من اختلافه يؤدى إلى النتيجة نفسها. وهى أن العدالة ليست مجرد صفة خلقية تمتدح، أو شعار يكتب بماء الذهب، ويعلق فوق الجدران «العدل أساس الملك». ولكنها هى المذهب في حقيقته، ويوم أن اختلت تلك العدالة في التاريخ العربى، كانت السقطة، ثم مرحلة الفعل ورد الفعل».

١٣

والعدالة هنا مطلوبة، ليس فقط بين مواطن ومواطن داخل حدود مصطنعة، ولكنها مطلوبة بين عربى وآخر داخل المنطقة كلها، التى تشملها كلمة الثقافة العربية.

إن الوضع الراهن الذى يمثل تعادلية مختلفة بين القاعدة والمجال، ليست قضية فردية. أو ظاهرة إنسانية تقوم على فكرة الابتلاع كما حددها توفيق الحكيم في كتابه «التعادلية». طرف يريد أن يبتلع وآخر يقاوم ذلك الابتلاع. ومصلحة هنا تقاومها مصلحة هناك.

إن القضية قضية منطقة تظللها ثقافة واحدة، والتعامل بين الطرفين مطلوب من أجل الطرفين، ولأنه يخدم الطرفين معاً.

إن مصلحة المجال تقوم على التعامل، حتى لا يتردى في حمأة الاستهلاك وتتورم أطرافه. ومصلحة القاعدة أيضاً تقوم على هذا التعامل. حتى لا يقع فريسة الديون ويصاب بالضمور.

وهنا يتدخل الوعي المشترك، وليست المصلحة الفردية الخاصة، فيطرح التوازن من جديد، لأن المصلحة هنا مصلحة الجميع، ومدينة القوافل هي مدينة الجميع، قد تكون مصر أو بغداد أو مكة، لا يهم فالثقافة واحدة واللغة واحدة

١٤

والاجتهاد أيضاً ليس مجرد أداة أو منهج، يصطنعها المذهب للوصول إلى نتائجه، ثم يطرحها متى ما توصل إلى هذه النتائج، كما يطرح المرء عيائه أو زينتته الخارجية. إنه شيء يحمل المذهب في تركيبه الأصل، وهو أيضاً شيء يمتد إلى المذهب في بنية المذهب، وفي الامتداد التاريخي لهذا المذهب.

١٥

فالتركيب الأصل للاجتهاد يحمل في طبيعته بذور الوسطية. والاجتهاد في تحليله الأخير مذهب وليس أداة أو منهجاً. هو وسط - كما رأينا في فصل «الزمان والمستقبل» - يعتمد على حقائق أولية. ويجتهد في أشياء جزئية، هو إذن يعتمد على الثابت والمتغير معاً، أو بلغة الأصوليين يعتمد على الأحكام القطعية، ويجتهد في الأحكام الظنية.

ولا أدل على نجاح مذهب ما من أن يكون منهجه جزءاً منه، يأتي وقد حمل خصائصه، وصار انعكاساً لبنيته، وليس مجرد أداة أو منهج، شأن تلك المناهج الكثيرة التي يصطنعها علماء مناهج البحث كوسيلة للوصول إلى نتائج.

١٦

وبنية المذهب تحمل في الوقت نفسه بذور الاجتهاد. إن تعريف ابن قيم الجوزية للمذهب الوسطي بأنه الجري وراء الحق عند أية طائفة حتى لو كانت كافرة، وإن تأكيده على أن الباطل عند طائفة ما، لا يمنع من اصطناع مذهبها من حق، فالحكمة ضالة المؤمن ينشدها أنى كانت - إن كل هذا يحمل في داخله بذور الاجتهاد، ويجعل الوسطية تدور مع

الحق أنى دار، ويحيلها إلى نموذج - أو شاهد حسب التعبير القرآنى - تلتبس عندها الفرق الضالة الحقيقة الضائعة.

ولا أدل أيضا على نجاح مذهب ما من أن يكون هو أيضا جزءا من منهجه. وهنا الاتساق الذى يفرض نفسه، فنحن هنا لسنا إزاء شئين منفصلين، بل إزاء حقيقة واحدة تؤكد نفسها، وهى أن الوسطية اجتهاد، وأن الاجتهاد وسط أيضا.

١٧

وتأتى حقائق التاريخ فتؤكد هذا الاتساق. لم تحدث عن مذهب منفصل عن منهجه أو العكس. بل تحدثت عن المذهب والمنهج معا كحقيقة واحدة.

فمنذ أن عرفت الوسطية حملت عند أعلامها منهج الاجتهاد، وليس عبثا تلك المؤلفات الكثيرة. وذلك الحديث المتكرر عن الاجتهاد. عند قدماء الوسطية، وأيضا عند زعماء الإصلاح فى العصر الحديث.

وأیضا منذ عرف الاجتهاد عند أئمة المذهب فى العصور المختلفة، وهو يجعل فكرة الوسطية التى لا تنقطع عن الجذور ولا تقف بتلك الجذور عن أن تتطور وتتفاعل مع الأحداث الجارية.

١٨

وصعب للغاية أن نتبع تاريخ الاجتهاد، أو أن نحصى مبادئه، فهناك كتب كثيرة حول هذا الموضوع. ولكن يمكن أن نقف بنوع خاص عند قاعدة أصولية، هى فى ظنى المفتاح الرئيسى لباب الاجتهاد.

نص القاعدة على أن الأصل فى الأشياء الإباحة، ودلالتها على أن كل ما يجد من أحداث فهو فى حقيقته مباح. ولسنا فى حاجة إلى اقتناص نصوص من الكتاب أو السنة أو أقوال الأئمة تدل على الإباحة، ولسنا فى حاجة إلى التوفيق بين المذاهب المختلفة لتخرج بما يدل على الإباحة. يكفى أن النص لم يرد بالتحريم، ويكفى أن الإباحة لا تتعارض مع روح الشريعة ومع القواعد الكلية. ومادام الأمر كذلك فكل ما يجد فهو حلال، والسؤال عن أدلة الحلال هو نوع من الجدل العقيم، الذى نمت عنه روح الشريعة، وتواترت النصوص فى الكتاب والسنة على حظره.

وهذه القاعدة الأصولية رفعت عن المسلمين الإصر والأغلال، التى كانت تقيد الأمم السابقة ممن يبحثون عن المحرمات ويولعون بالمنهيات، ومكنت المسلمين من أن ينطلقوا

في الحياة الدنيا ليعمرها، متخفين من عقده الذنب، متحررين من الشعور بالخوف، رافضين للقيود والأغلال. متفتحين للمستجدات الطارئة حتى يستطيعوا أن يبنوا لهم حضارة هي حضارتهم، وأن يقيموا لهم دنيا هي دنياهم.

١٩

وقد مال الاجتهاد في أوائل عصر النهضة إلى تلك النزعة التوفيقية، التي توفق بين آراء السلف ومنجزات الحضارة الأوروبية. أو بعبارة أخرى، تبحث عن مشروعية الحضارة الأوروبية، حتى يمكن لها أن تتأصل في البيئة، إنها محاولة لصب التراث العربي في قالب أوروبية، تهيئ بطبيعة الحال إلى انتصار النموذج الأوربي، وإلى تبنى حضارة هي الحضارة الغربية، واصطناع دنيا هي دنيا الأوروبيين.

٢٠

ونظرة يسيرة إلى فتاوى الإمام محمد عبده - كمثال - تؤكد هذه الحقيقة، فقد حرص في فتاويه على أن يلجأ إلى منجزات الحضارة الأوروبية الحديثة، التي جددت على المجتمع المصري والعربي في عهده فيحاول أن يكسبها ثوب الشرعية، وأن يبيح عن سند لها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة.

كانت الأسئلة تأتيه من مديري شركات أجنبية، إيطالية وفرنسية وإنجليزية وغير ذلك. وتأتيه من أهل الكتاب ومن هيئات حديثة.

وكانت الأسئلة عن التصوير، والتوفير، والاستثمار، والتأمين، والحجاب وغير ذلك. وكانت إجابته تنقب عن الدليل الشرعي، الذي تستند إليه هذه المستجدات، وهي تحاول أن تتأصل في المجتمع المصري والعربي.

٢١

ولكن هناك مرحلة في الاجتهاد أفضل من ذلك بكثير. ليس حتى أن تنتظر منجزات الآخرين، ثم تبحث لها عن سند شرعي. إن هذا معناه هو البحث عن حيلة لاستقبال وافد جديد، وهذا المعنى يؤدي في النهاية إلى انتصار هذا النموذج الوافد ولو على حساب النموذج الأصيل.

إن المرحلة الأفضل هي أن نخلق «أنظمتنا» الخاصة ولسنا في حاجة إلى قول فقيه على جواز هذه الأنظمة، فالشرع يغري الإنسان - باعتباره خليفة الله في الأرض -

بالانطلاق في الكون، يعمر الأرض، ويعطى الأشياء مسمياتها.
إن الأنظمة الخاصة حينئذ، سواء في النواحي الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية،
تتراكم وتتكدس حتى تنتقل إلى كيف جديد، وإلى حضارة هي حضارتنا، ودنيا هي دنيانا.

٢٢

وقد برز في الآونة الأخيرة ميل شديد إلى خلق أنظمة عربية خاصة، نضرب لها مثال
واحد هو «البنوك الإسلامية». والناظر إلى الجدول/٥٠ يدرك مدى تغلغل هذه البنوك،
فقد بلغت حتى نهاية أغسطس سنة ١٩٨٨ نحواً من ٥٨ بنكاً منتشرة في معظم قارات
العالم.

٢٣

وكان الهدف من هذه البنوك هو خلق نظام اقتصادي إسلامي في مواجهة النظام
الرأسمالي الغربي، يخلص المسلم من حيرته إزاء النصوص الدينية القاطعة، والتي
تتناقض مع غاية النظام الرأسمالي في الربح والاستغلال والاحتكار.
وقد أنشئت في كل بنك تقريباً هيئة للفتوى، تلتزم النصوص الدينية لمشروعية
عمليات هذه البنوك، وتفتش في فقه المضاربة والمرا بحة والبيع عن نصوص تستند إليها
هذه البنوك، وتقرى المسلم بأن يودع أمواله وهو غير موزع الضمير، بين نصوص وواقع
فعلي. فأمواله تستمر بطريقة إسلامية، ولا تؤدي إلى الاستغلال والربا ولا تتول في
النهاية إلى جهات أجنبية، قد تستخدمه في عمليات مشبوهة ومحظورة.

٢٤

ولكن التجربة في نتائجها الأخيرة لم تؤدي إلى اقتصاد إسلامي كنظام مستقل،
والجدول/٥١ يكشف عن أن نسبة التوظيف الخارجى للأموال في بنك واحد هو بنك
فيصل المصرى. مرتفعة قياساً إلى نسبة التوظيف الداخلى، حقا هي في تناقص مستمر
خلال السنوات من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٤، ولكنها لا تزال نسبة مرتفعة لا تسمح بنظام
اقتصادي مستقل.

ومن هنا تحولت التجربة إلى شيء شكلى. لا يختلف عما كان يفعله الإمام محمد عبده
إزاء المنجزات الطارئة في عهده، أصبحت التجربة في تحليلها الأخير هي النظام الغربى
يحاول أن يستند إلى سند شرعى.

وهى حقيقة لاحظها كثير من المهتمين بتجربة البنوك الإسلامية، وقد سجلها الدكتور جمال عطية تحت عنوان «من أجهزة خادمة للنظام الاقتصادى الإسلامى إلى أجهزة خادمة للنظام الرأسمالى» فقال:

«إن إقامة بنوك إسلامية فى مجتمع تسوده علاقات اقتصادية رأسمالية، وعلاقات تبعية اقتصادية للنظام الاقتصادى الرأسمالى، معناها غرس مؤسسات الهدف منها خدمة وتسيير علاقات اقتصادية إسلامية، فى بيئة تقوم علاقاتها الاقتصادية على المستوى المحلى وعلى المستوى الدولى، على مبادئ مخالفة لعلاقات النظام الاقتصادى الإسلامى، وفى هذه الحالة يكون الناتج: إما أن تنعزل هذه البنوك الإسلامية وتتدهور لأنها تقوم على خدمة أهداف لا تتيحها العلاقات الاقتصادية القائمة فى المجتمع. أو تضطر إلى تحويل نشاطها ليتواءم مع طبيعة العلاقات الاقتصادية غير الإسلامية»^(١).

٢٥

كل الأسهم إذن تشير إلى اجتهد أكبر وأفضل، إلى الطريق الذى لا بد منه. الطريق هو اكتشاف نظرية عربية أصيلة، تنتج أنظمتها الخاصة. وبدون هذا الطريق لا تنفع عمليات التوقيع، ولا المحاولات الجزئية. ليس مهما أن ننشئ مصرفاً إسلامياً، ولا شركة توظيف أموال. وليس مهما أن نلبس زياً إسلامياً، أو نطلق لحية، أو ننشر كتباً للتراث. وليس مهما كذلك أن نطلق حناجرنا خلال أجهزة الاعلام، منادية بالأصالة وبعث الأجداد.

ليس كل ذلك مهما وحده، وإنما المهم هو بعث النظرية العربية، التى ستخلف من تلقاء نفسها أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إن غياب تلك النظرية هو المسئول بالدرجة الأولى، عن تعثر تجربة البنوك وتعثر تجربة شركات توظيف الأموال، وتعثر كل تجربة تتم دون إطار نظرى، متسق ومتكامل. ولكن الأمر ليس بمثل هذه السهولة، فلا تكفى بضعة أسطر على الورق، فينتهى الاشكال.

إن الصعوبة قائمة. فالإطار النظرى يحتاج إلى مجموعة من التطبيقات يشكل منها خطوطه العريضة. والتطبيقات أيضاً تحتاج إلى إطار نظرى تبنى منه. فهل النظرية من التطبيق، أو أن التطبيق من النظرية. إنها مسألة الفرخة من البيضة، أو البيضة من الفرخة، تفرض نفسها من جديد.

(١) البنوك الإسلامية ص ١٩١.

ولكن المسألة ليست مسألة جدل، يولع به الفلاسفة، ويستعرضون قدراتهم أمام خصوصهم الذين لا ينطقون.

ليس المهم أن نبحث عن أصل الأشياء فهذا تجريد نظري، وضرب في الغيبيات، ولكن المهم أن نبدأ ونعمل، وسوف يحل الأشكال من تلقاء نفسه.

٢٧

لقد قدمت الوسطية الإسلامية حلاً عملياً لهذه المسألة. يتلخص في إثارة عبقرية المكان، وإثارة الحافز داخل الإنسان، ثم مجموعة قليلة من الخطوط الكلية، مرنة وتفتح لكل التجارب، وتصلح بسبب مرونتها لكل زمان ومكان.

وألقى بكل هذا في جوف التاريخ وتفاعل معه، وأخذت هذه المجموعة من الخطوط الكلية، تتشكل في عدة تطبيقات، وأخذت هذه التطبيقات تتراكم حتى شكلت في النهاية نظاماً حضارياً مميزاً، لا تنفصل فيه النظرية عن التطبيق، ولا الشكل عن المضمون، كما لا تنفصل الفرخة عن البيضة.

٢٨

والأمر يمكن أن يكون شبيهاً بهذا مع الوسطية المعاصرة. إثارة عبقرية المكان، وإثارة الحافز داخل الإنسان، ثم مجموعة من مبادئ كلية ومرنة، تتخلق خلال تطبيقات متعددة، وهي تطبيقات تغني النظرية وتغني بها، تأخذ منها وتعطيها، في حركة صاعدة ومستمرة، حتى يمكن أن تتراكم وتؤدي إلى حضارتها المميزة.

٢٩

وليس هذا دعوة إلى تبني وسطية معاصرة، تختلف عن الوسطية الإسلامية. إنها دعوة إلى وسطية معاصرة، تعتمد على الوسطية العربية الإسلامية وتضيف. إن عبقرية المكان لا تعني تضاريسه الجغرافية الضيقة، إنها تعني ثقافة المكان، التي تشكلت من علاقة الإنسان بالمكان، وتجاوزت التضاريس الجغرافية، وشكلت شيئاً جوهرياً يعلو فوق الزمان والمكان، ويختفي فيه الماضي والحاضر في إطار واحد. أن نبدأ وأن نعمل، حيث نختفي اشكالية الماضي أيضاً. إنها ليست اشكالية على الإطلاق، وعبقرية المكان بهذا المعنى الواسع تجعل الماضي يذوب

في الحاضر، ويشكلان معاً صيغة واحدة، تعلق على التضاريس الجغرافية، والتقاويم التاريخية.

إنها مشكلة تفرض نفسها حين يحل التأمل محل العمل، والجدل محل المبادرة. وذلك هو المغزى وراء صيغة الإهداء أول هذا الكتاب:

«إلى النبي محمد ﷺ..»

أول من يمت عبقرية الصحراء

وإلى الرجل الذي سوف يأتي.. ليواصل الطريق»

فإذا استطاع هذا الكتاب أن يستثير هذا الرجل الموعود، فهذا أمل، ولكل امرئ ما نوى.

المصادر والمراجع

مرتبة هجائيا

- * ابن الأثير وعصره: قاسم غالب أحمد وآخرين (اليمن - المراكز الإسلامية الثقافية - د.ت).
- * أبو الأنبياء: العقاد (القاهرة - كتاب اليوم - أغسطس ١٩٥٣ م).
- * إحياء علوم الدين: الغزالي (القاهرة - دار الشعب - د.ت).
- * الأدب وتجربة العبث: د. عبد الحميد إبراهيم (القاهرة - دار الفكر الحديث - ١٩٧٣ م).
- * إرشاد الفحول: الشوكاني (بيروت - دار الفكر - د.ت).
- * الازدواجية في التراث الديني المصري: د. سيد عويس (القاهرة - دار الموقف العربي - ١٩٨٥ م).
- * أشينجلر: د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة - النهضة المصرية - ١٩٤٥ م).
- * الإسراء والمراج: (القاهرة - شركة الشمري - د.ت).
- * الإسلام والتعددية: توفيق الحكيم (القاهرة - مكتبة الآداب ومطبعها - د.ت).
- * الإسلام والعروبة والعلمانية: د. محمد عمارة (بيروت - دار الوحدة - ١٩٨١ م).
- * أشعار شكري أحمد مصطفى (مخطوط).
- * أطلس تاريخ الإسلام: د. حسين مؤنس (القاهرة - الزهراء للإعلام العربي - الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
- * الأطلس العربي: (القاهرة - وزارة التربية والتعليم - الطبعة الخامسة - ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م).
- * الأعمال الكاملة: لجمال الدين الأفغاني: تحقيق د. محمد عمارة (القاهرة - دار الكاتب العربي - د.ت).
- * الأعمال الكاملة: لرفاعة رافع الطهطاوي: تحقيق د. محمد عمارة (بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٧٣ م).

- * أنكار ومواقف: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م).
- * إقبال: د. عبد الوهاب عزام (القاهرة - الألف كتاب - د.ت).
- * الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية: بقلم عادل حسين (بيروت - دار الكلمة - ١٩٨١ م).
- * اقتصاديات النفط العربى: د. عبد المنعم السيد على (القاهرة - معهد البحوث والدراسات العربية - ١٩٨٩ م).
- * أقوال شكرى أحمد مصطفى زعيم جماعة التكفير والهجرة فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ م - أمن دولة.
- * الإمام محمد عبد الوهاب: عبد الحليم الجندى (القاهرة - دار المعارف - ١٩٧٨ م).
- * الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين (القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٣٩ م).
- * الأوبك: أداة تغيير. تأليف: إيان سيمور، ترجمة: د. عبد الوهاب أمين (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول - ١٩٨٣ م).
- * البترول والمستقبل العربى: عبد العزيز مؤمنة (بيروت - ١٩٧٦ م).
- * البنوك الإسلامية: د. جمال الدين عطية (قطر - رئاسة المحاكم الشرعية - ١٤٠٧ هـ).
- * البنوك الإسلامية: د. محمود الأنصارى وآخرين (القاهرة - كتاب الأهرام - أكتوبر ١٩٨٨ م).
- * بيان الحزب الشيوعى: ماركس وانجلز (موسكو - دار القدم - د.ت).
- * البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية: د. أسامة عبد الرحمن (الكويت - عالم المعرفة - سبتمبر ١٩٨٢ م).
- * البيرسترويكا: ميخائيل جورباتشوف (القاهرة - دار الشروق - ط/٢ - ١٩٨٨ م).
- * تاريخ الحركة القومية: عبد الرحمن الراعى (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - الجزء الأول: ١٩٥٥ م الجزء الثانى: ١٩٢٩ م).
- * تاريخ عجائب الآثار فى التراجم والأخبار: الشيخ عبد الرحمن الجبرقى (بيروت - دار الجليل - د.ت).

- * تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (القاهرة - دار المعارف - ١٩٥٧ م).
- * تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم (القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثالثة - ١٩٥٣ م).
- * تجديد التفكير الدينى فى الإسلام د. محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود (القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط/٢ - ١٩٨٢ م).
- * تجديد الفكر العربى: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - ١٩٧١ م).
- * تحت شمس الفكر: توفيق الحكيم (بيروت - دار الكتاب اللبنانى - د.ت).
- * تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى: د. محمد جابر الأنصارى (الكويت - عالم المعرفة - نوفمبر ١٩٨٠ م).
- * تخلص الإبريز فى تلخيص باريز: رفاعة الطهطاوى تحقيق: د. محمود فهمى حجازى (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٤ م).
- * التعادلية: توفيق الحكيم (القاهرة - مكتبة الآداب ومطبعتها بالجمايز - د.ت).
- * تفسير المنار: محمد رشيد رضا (بيروت - دار المعرفة - الطبعة الثانية - د.ت).
- * التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٥ م (القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٦ م).
- * التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٧ م (القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٨ م).
- * تقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد: للإمام السيوطى (القاهرة - دار الدعوة - الطبعة الأولى - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).
- * التنمية من خلال التعاون: مجموعة مقالات (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول - ١٩٨٠ م).
- * تهاوت الفلاسفة: الغزالى، تحقيق: د. سليمان دنيا (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الخامسة - ١٩٧٢ م).
- * الثابت والمتحول: أدونيس (بيروت - دار العودة - الكتاب الأول سنة ١٩٧٤ م - الكتاب الثانى سنة ١٩٧٧ م - الكتاب الثالث سنة ١٩٧٨ م).
- * ثقافتنا فى مواجهة العصر: د. زكى نجيب محمود (بيروت - دار الشروق - ١٩٧٦ م).
- * ثورة سنة ١٩١٩ م: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ط/٢ - ١٩٥٥ م).

- * جنة العبيط: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
- * جهاد النفس: الخومينى، إعداد: د. حسن حنفى (دون دار نشر ودون تاريخ).
- * الجواهر الغوالي: الغزالى (القاهرة - مطبعة السعادة - ١٩٣٤ م).
- * جواهر القرآن: الغزالى (بيروت - دار الآفاق الجديدة - ١٩٧٣ م).
- * حضارة العرب: جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة - الحلبي - ١٩٤٥ م).
- * الحكومة الإسلامية: أبو على المودودى ترجمة: أحمد إدريس (القاهرة - دار المختار الإسلامى - ١٩٧٧ م).
- * الحكومة الإسلامية: الخومينى، تقديم د. حسن حنفى (القاهرة - ١٩٧٩ م).
- * حوار الشمال والجنوب: مجموعة مقالات (بيروت - معهد الانماء العربى - ١٩٨٢ م).
- * حوار لا مواجهة: د. أحمد كمال أبو المجد (الكويت - كتاب العربى - ١٥ أبريل - ١٩٨٥ م).
- * خصائص التصور الإسلامى ومقوماته: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثامنة - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).
- * درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد (القاهرة - دار الكتب - ١٩٧١ م).
- * دراسات فى صناعة النفط: مجموعة مقالات (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول سنة ١٩٨١ م).
- * دعوتنا: حسن البنا (القاهرة - دار الكتاب العربى - د.ت).
- * ديوان طرفة بن العبد: تحقيق: د. على الجندى (القاهرة - مكتبة الأنجلو - د.ت).
- * رائد الفكر المصرى: د. عثمان أمين (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٥ م).
- * رسائل إخوان الصفا: تحقيق: خير الدين الزركلى (القاهرة - المطبعة العربية - ١٩٢٨ م).
- * الرسائل السلفية: الشوكانى (القاهرة - مكتبة ابن تيمية - د.ت).
- * رسالة التوحيد: الإمام محمد عبده (القاهرة - الشعب - ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م).
- * روح الشرق: د. أنور عبد الملك (بيروت - دار المستقبل - ١٩٨٣ م).

- ✽ زعماء الإصلاح في العصر الحديث: د. أحمد أمين (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م).
- ✽ الزعيم أحمد عرابي: الرافعي (القاهرة - كتاب الهلال - يناير سنة ١٩٥٢م).
- ✽ السلام في الإسلام وبحوث أخرى: حسن البنا (القاهرة - دار الفكر الإسلامي - د.ت).
- ✽ شخصية مصر: د. جمال حمدان (القاهرة - عالم الكتب - الأول ١٩٨٠م - الثاني ١٩٨١م - الثالث ١٩٨٤م - الرابع ١٩٨٤م).
- ✽ شرح المعلقات السبع: الزوزني (بيروت - دار صادر - د.ت).
- ✽ الشرق الفنان: د. زكي نجيب محمود (القاهرة - المكتبة الثقافية - ١٩٧٤م).
- ✽ الشركات المتعددة الجنسية: ميشال جبرقان (قبرص - المركز العربي للدراسات الدولية - د.ت).
- ✽ الشركات متعددة الجنسية في الوطن العربي: د. مصطفى كامل السعيد (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٨م).
- ✽ شروق في الغروب: د. زكي نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ✽ شهادة حق: د. صلاح أبو إسماعيل (القاهرة - دار الاعتصام - ١٩٨٤م).
- ✽ شهود العصر: مجموعة مقالات لكتاب مختلفين (القاهرة - مركز الأهرام للترجمة والنشر - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م).
- ✽ الصحو الإسلامية: د. يوسف القرضاوي (قطر - كتاب الأمة - ١٤٠٢هـ).
- ✽ صوت المنطق: السيوطي، تحقيق: د. علي سامي النشار (القاهرة - مطبعة السعادة - ١٩٤٦م).
- ✽ الطاقة من أجل التنمية في الوطن العربي: د. علي أحمد عتيقة (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول - ١٩٨٢م).
- ✽ الطريق إلى جماعة المسلمين: حسين بن محسن بن علي جابر (الكويت - دار الدعوة - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م).
- ✽ العالم الثالث وتحديات البقاء: جاك لوب ترجمة: د. أحمد فؤاد بليغ (الكويت - عالم المعرفة - أغسطس ١٩٨٦م).
- ✽ العالم المعاصر والصراعات الدولية: د. عبد الخالق عبد الله (الكويت - عالم المعرفة - جمادى الأولى ١٤٠٩هـ - يناير ١٩٨٩م).

- * العرب والنظام الاقتصادى الدولى الجديد: مجموعة مقالات (بيروت - دار المشرق والمغرب - ١٩٨٣ م).
- * عصر إسماعيل: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
- * عصر محمد على: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الرابعة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
- * عطيل: شكسبير، ترجمة: خليل مطران (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الخامسة).
- * عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد: شاه ولى الله أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى الدهلوى (القاهرة - المطبعة السلفية - الطبعة الثانية - ١٣٩٨ م).
- * علم الدين: على مبارك (الإسكندرية - مطبعة جريدة المحروسة - ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م).
- * العودة إلى الذات: د. على شريعى، ترجمة د. إبراهيم الدسوقى شتا (القاهرة - الزهراء للإعلام العربى - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).
- * فاتحة الكتاب: محمد عبده (القاهرة - كتاب التحرير - ١٣٨٢ هـ).
- * فصوص الحكم: ابن عربى، تحقيق: أبو العلا عفيفى (القاهرة - الحلبي - ١٩٤٦ م).
- * فضائح الباطنية: الغزالى، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى (القاهرة - الدار القومية - ١٩٦٤ م).
- * الفلسفة الفرنسية: جان فال، ترجمة: فؤاد كامل (القاهرة - دار الكاتب العربى - ١٩٦٨ م).
- * فى أعقاب الثورة: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الجزء الأول ١٩٤٧ م - الجزء الثانى ١٩٤٩ م - الجزء الثالث ١٩٥١ م).
- * فى تحديث الثقافة العربيه: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
- * فى ظلال القرآن: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - الطبعة العاشرة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
- * قصص العشاق الثرية: د. عبد الحميد إبراهيم (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٩٨٧ م).

- * قصة نفس: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
- * قضية البعث الإسلامى: وحيد الدين خان ترجمة: محسن عثمان الندوى (القاهرة - دار الصحوة - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م).
- * قيم فى التراث: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الأولى - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م).
- * كارل ماركس: ايسيا برلين، ترجمة: عبد الكريم أحمد (القاهرة - المؤسسة المصرية العامة - دت).
- * كتاب شل للمعلومات: (١٩٨٣ م - ١٩٨٤ م)
- * الكلمات: سارتر، ترجمة: خليل صابات (القاهرة - الدار المصرية للتأليف - ١٩٦٦ م).
- * كلمة حق: د. عمر عبد الرحمن (القاهرة - دار الاعتصام - دت).
- * الكوميديا الأرسية: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م).
- * مجتمع جديد أو الكارثة: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الرابعة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م).
- * مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة - دار الشهاب - دت).
- * مدخل إلى الأدب الإسلامى: د. نجيب الكيلانى (قطر - جمادى الآخرة - ١٤٠٧ هـ)
- * مذكرات عرابى القاهرة - كتاب الهلال - الجزء الأول فبراير سنة ١٩٥٣ م - الجزء الثانى مارس سنة ١٩٥٣ م.
- * مستقبل الثقافة فى مصر: د. طه حسين (بيروت - دار الكتاب اللبنانى - ١٩٨٢ م).
- * مشكلة الغذاء فى الوطن العربى: د. محمد على الفراء (بيروت - المؤسسة الجامعية - ١٩٨٦ م).
- * مطبوعات الجماعة الإسلامية كما يلى:
- * الطريق إلى الله - الحركة الإسلامية والعمل الحزبى - البشير: نشرة سياسية دوزية.
- كلمة حق: مجلة إسلامية - إعلان الحرب على مجلس الشعب - ميثاق العمل السياسى.

- * معالم على طريق تحديث الفكر العربى: معن زيادة (الكويت - عالم المعرفة - يوليو سنة ١٩٨٧ م).
- * معالم فى الطريق: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - د.ت).
- * المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة - دار الشعب - ١٣٧٨ هـ).
- * معركة الإسلام والأسمالية: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
- * مع الشعراء: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الرابعة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
- * المعقول واللامعقول: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م).
- * المعلقات العشر: أحمد أمين الشنقيطى (القاهرة - المطبعة الرحمانية - ١٢٣٨ هـ).
- * المقابسات: أبو حيان التوحيدى (القاهرة - المطبعة الرحمانية - ١٩٢٩ م).
- * مقاصد الفلاسفة: الغزالى (القاهرة - مطبعة السعادة - ١٣٣١ هـ).
- * المقدمة: ابن خلدون (القاهرة - مطبعة مصطفى محمد - د.ت).
- * ملاليع المشروع الحضارى العربى المعاصر: مجموعة مقالات (بيروت - دار الوحدة - ١٩٨٢ م).
- * ملفات السويس: محمد حسنين هيكل (القاهرة - الأهرام - ط / ١ - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م).
- * منطق تهاافت الفلاسفة: الغزالى، تحقيق: د. سليمان دنيا (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٩٦٦ م).
- * المنتقد من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين: الغزالى (القاهرة - مطبعة الجندي - د.ت).
- * منهج الحوق فى تفسير القرآن: رسالة دكتوراه للباحث محمد محمد عثمان يوسف (مصر - المنيا - كلية الآداب - قسم اللغة العربية - ١٩٨٦ م).
- * نصوص يمنية عن الحملة الفرنسية على مصر لطف الله الجعاف، تحقيق: د. سيد مصطفى سالم (القاهرة - مطبعة الجبلوى - ١٩٧٥ م).
- * النفط والتعاون العربى: مجموعة مقالات (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول - ١٩٨٣ م).

- * النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية: د. محمود عبد الفضيل (الكويت - عالم المعرفة - ابريل سنة ١٩٧٩م).
- * نيل الأوطار: الشوكاني (القاهرة - المطبعة المنيرية - الطبعة الثانية - ١٣٤٤ هـ).
- * الهوامل والشوامل: أبو حيان التوحيدى، ومسكويه (القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٥١م).
- * الوسواس الخناس لابن قيم الجوزية (القاهرة - مكتبة التراث الإسلامى - ١٩٨٤م).
- * وصف مصر: ج. دى شابرول، ترجمة: زهير الشايب (القاهرة - مطبعة الجبلاوى - ١٩٧٦م).
- * وعود الإسلام: روجيه جاردى، ترجمة: د. ذوقان قرقوط (القاهرة - مكتبة مدهولى - ١٩٨٤م).
- * الوعى والوعى الزائف: محمود أمين العالم (القاهرة - دار الثقافة الجديدة - ١٩٨٦م).
- * يوم الإسلام: د. أحمد أمين (بيروت - دار الكتاب العرب - د.ت).

الملاحق

- ١ - الجداول والأشكال
- ٢ - فهرست الجداول والأشكال
- ٣ - فهرست تفصيلي
- ٤ - فهرست عام

١ - الجداول والأشكال

جدول رقم (١) الفجوة بين الشمال والجنوب

الجنوب	الشمال	مؤشرات مختارة
٤,٢٧٤ مليون نسمة %٣٤	١,١١٦ مليون نسمة %٧٣	عدد السكان.
١٥٠٠ مليون مزارع %٢٢	٣٥ مليون مزارع %٧٨	نسبة سكان المدن.
٢,٥٩٠,٧٩٦,٠٠٠,٠٠٠ دورا %٩	١١,٥١٨,١٨٣,٠٠٠,٠٠٠ دورا %٩١	المساحة.
٥٢٤ دولارا	٩٤١٧ دولارا	عدد الزارعين والفلاحين.
١٥٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار	٧٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار	إجمالي الناتج القومي المحلي.
٩٧,٧٥٤,٠٠٠,٠٠٠ دولارا	٥٤٦,٧٤٣,٠٠٠,٠٠٠ دولارا	النسبة المئوية من إجمالي الناتج القومي المحلي.
٣٨,١٩١,٠٠٠,٠٠٠ دولارا	٥٥٠,٧١١,٠٠٠,٠٠٠ دولارا	النسبة المئوية من إجمالي الناتج القومي الصناعي المحلي.
١١ دولارا	٤٥٤ دولارا	متوسط دخل الفرد السنوي.
٢٨ دولارا	٤٩٠ دولارا	إجمالي الإنفاق العسكري السنوي.
٢٤٩٢ سحرا حراريا %٥١	٣٣٩٥ سحرا حراريا %٩٧	إجمالي الإنفاق السنوي على التعليم.
٥٩ سنة	٧٣ سنة	إجمالي الإنفاق السنوي على الصحة.
٩٠ وفاة	١٧ وفاة	متوسط نصيب الفرد من الإنفاق الصحي السنوي.
٢١٤٠ نسمة	٢٨٠ نسمة	متوسط نصيب الفرد من الإنفاق التعليمي السنوي.
%٩٠	%٩٩	نصيب الفرد من العمر المأزى اليومي.
		نسبة الماصين على ماء صالح للشرب من السكان.
		متوسط عمر الفرد.
		معدل الوفيات بين الرضع.
		عدد السكان لكل طبيب.
		نسبة التملين.

المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٥٥.

جدول رقم (٢)
ميزان المدخرات العربية من سنة ١٩٧٦ إلى سنة ١٩٨٠

عجز التمويل	فائض التمويل	المدخرات	الاستثمارات	
—	٢٠٢,٩	٣٠٨,٨	١٠٥,٩	الأقطار النفطية
١٣,٩	—	٥٥,٢	٦٩,٢	الأقطار نصف النفطية
٣٩,٣	—	٢٣,٨	٧٣,١	الأقطار غير النفطية
—	١٤٩,٧	٣٩٧,٩	٢٤٨,٢	مجموع الوطن العربي

المصدر: مجلة النفط والتنمية ابريل ١٩٨٥ م.

جدول رقم (٣)
انحصار حصص الشركات العالمية في مبيعات البترول
من خلال المقارنة بين سنة ١٩٦٣ إلى سنة ١٩٧٢ م

مبيعات المنتجات (ألف برميل يوميا)	قدرة التافيلاات (١) (ألف طن)	طاقة التصفية (ألف برميل يوميا)	الإنتاج (ألف برميل يوميا)	احتياطي النفط الخام (ألف مليون)	
١٣٩٩ %٧٤,٣	١٠٠١٤ %٢٩,١	٣٨٤٤ %٧٥,٦	٤٥٧٦ %٩٠,٢	٧٥,٩ %٩٥,٨	المجموع المطلق، طعة الشركات الكبرى ١٩٦٣ كنسبة مئوية من المجموع
١٣٤٩٢ %٥٨,٣	٤٣٧٠٠ %٢٠	١٨١٥٥ %٥٠,٨	٢٣١٧٧ %٧٤	٣٧٠٤ %٧١,١	المجموع المطلق، طعة الشركات الكبرى ١٩٧٢ كنسبة مئوية من المجموع

(١) ملوكة أو خاضعة لإدارة الشركات.
المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٨٢.

جدول رقم (٤)
يبين زيادة حصص الأوبك في السعر وفي الضريبة وفي الربح
من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٧٤

بالدولارات للبرميل	السعر المعلن	% الضريبة	% الأتاوة
١ يناير / كانون الثاني ١٩٧٠	١,٨٠	٥٠	١٢,٥
١٤ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٠	-	٥٥	-
١٥ فبراير / شباط ١٩٧١	٢,١٨	-	-
٢٠ يناير / كانون الثاني ١٩٧٢	٢,٤٧٩	-	-
١ يونيو / حزيران ١٩٧٣	٢,٨٩٨	-	-
١٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٣	٥,١١٩	-	-
١ يناير / كانون الثاني ١٩٧٤	١١,٦٥١	-	-
١ يوليو / تموز ١٩٧٤	-	-	١٤,٥
١ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٤	-	٦٥	١٦,٦٧
١ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٤	١١,٢٥١	٨٥	٢٠,٠

المصدر: كتاب شل للمعلومات.

جدول رقم (٥)
يبين الزيادة في سعر البترول
كما حددتها الدول المصدرة للبترول
من سنة ١٩٧٥ إلى سنة ١٩٨٣ م

سعر البيع الحكومي	بالدولارات الأمريكية
١ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٥	١١,٥١
١ يناير / كانون الثاني ١٩٧٧	١٢,٠٩
١ يوليو / تموز ١٩٧٧	١٢,٧٠
١ يناير / كانون الثاني ١٩٧٩	١٣,٣٣٥
١ أبريل / نيسان ١٩٧٩	١٤,٥٤٦
١ يوليو / تموز ١٩٧٩	١٨,٠٠
١ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٩	٢٤,٠٠
١ يناير / كانون الثاني ١٩٨٠	٢٦,٠٠
١ أبريل / نيسان ١٩٨٠	٢٨,٠٠
١ أغسطس / آب ١٩٨٠	٣٠,٠٠
١ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٨٠	٣٢,٠٠
١ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٨١	٣٤,٠٠
١ مارس / آذار ١٩٨٣	٢٩,٠٠

المصدر: كتاب شل للمعلومات.

جدول (٦)
صادرات منظمة الأوبك من النفط الخام
من خلال المقارنة بين سنة ١٩٨١، سنة ١٩٨٢ م

١٩٨٢		١٩٨١		
بلايين الدولارات	بآلاف البراميل يومية	بلايين الدولارات	بآلاف البراميل يومية	
٧٨ ٦٠٠	٦ ٥٠٠	١١٥ ٥٠٠	٩ ٨٠٠	المملكة العربية السعودية*
١٧ ٣٠٠	١ ٥٧٠	٩ ٣٠٠	٨٠٠	إيران
١٥ ٨٠٠	١ ٥٦٠	١٩ ٢٠٠	١ ٨٠٠	فنزويلا
١٥ ١٠٠	١ ٢٠٠	١٩ ٢٠٠	١ ٥٠٠	الإمارات العربية المتحدة
١٤ ٢٠٠	١ ١٠٠	١٨ ٠٠٠	١ ٣٠٠	نيجيريا
١١ ٦٠٠	٩٣٠	١٥ ٧٠٠	١ ١٠٠	ليبيا
١١ ٣٠٠	٨٨٠	١٤ ٠٠٠	١ ٢٠٠	إندونيسيا
١٠ ٥٠٠	٨٠٠	١٠ ٥٠٠	٨٥٠	الجزائر
٩ ٨٠٠	٧٧٠	٩ ٨٠٠	٧٠٠	العراق
٨ ٧٠٠	٧٥٠	١٥ ٠٠٠	١ ١٠٠	الكويت*
٤ ٣٠٠	٣٤٠	٥ ٣٠٠	٤٠٠	قطر
١ ٦٠٠	١٤٠	١ ٧٠٠	١٣٠	غابون
١ ٤٠٠	١٢٠	١ ٥٠٠	١٤٠	إكوادور
٢٠٠ ٢٠٠	١٦ ٦٦٠	٢٥٤ ٧٠٠	٢٠ ٨٢٠	المجموع

* تشمل ٥٠٪ من إنتاج المنطقة المحايدة.

المصدر: كتاب شل للمعلومات.

جدول رقم (٧)
مساهمة دول الأوبك ودول الشرق الأوسط
في إجمالي الاحتياطي النفطي العالمي سنة ١٩٨٨ م

المنطقة	حجم الاحتياطي	النسبة المئوية	العمر الافتراضي
العالم	٨٨٧,٣ ألف مليون برميل	%١٠٠	٤٣,٦ سنة
دول الأوبك	٦٦٨,٨ ألف مليون برميل	%٧٥,٤	١٠,٣ سنة
دول الشرق الأوسط	٥٦٤,٧ ألف مليون برميل	%٦٣,٧	١٢٣,٣ سنة
قارة أمريكا	١٤٦,٤ ألف مليون برميل	%١٦,٥	٢٥,٣ سنة
أوروبا الغربية	٢٢,٤ ألف مليون برميل	%٢,٥	١٥,٧ سنة
الدول الاشتراكية	٧٩,٢ ألف مليون برميل	%٨,٩	١٣,٩ سنة
آسيا	١٩,٤ ألف مليون برميل	%٢,٢	١٧,١ سنة

المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٩٨.

جدول رقم (٨)

إنتاج دول الأوبك من النفط الخام ونسبته للإنتاج العالمى خلال الفترة
من سنة ١٩٧٣ إلى سنة ١٩٨٧ م

السنة	مجموع الإنتاج العالمى	إنتاج الأوبك	حصة الأوبك من الإنتاج العالمى
١٩٧٣	٥٦٩٧٢	٣٠٩٨٩	%٥٣
١٩٧٤	٥٦٨٦٩	٣٠٧٣٣	%٥٣
١٩٧٥	٥٥٢٦٦	٢٧١٥٦	%٤٩
١٩٧٦	٥٩٧٨٧	٣٠٧٣٨	%٥١
١٩٧٧	٦١٨٧٤	٣١٢٥٢	%٥١
١٩٧٨	٦٢٤٦٢	٢٩٨٠٧	%٤٧
١٩٧٩	٦٥٢٥٧	٣٠٩٢٩	%٤٦
١٩٨٠	٦٢١٢٠	٢٦٩٦٣	%٤٣
١٩٨١	٥٨٣٦٢	٢٢٧٢١	%٣٨
١٩٨٢	٥٥٢٤٢	١٨٦٥١	%٣٢
١٩٨٣	٥٥٠٧٣	١٦٩٨٨	%٢٩
١٩٨٤	٥٥٧٧٦	١٤٣١٠	%٢٥
١٩٨٥	٥٣٤٨٣	١٥٨١٢	%٢٨
١٩٨٦	٥٥٨٨٠	١٧٤٠١	%٣١
١٩٨٧	٥٤٦٥٠	١٩٧٢٢	%٣٥

المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٩٦.

جدول رقم (٩)
تطور الأسعار المعلنة للنفط في بعض الأقطار العربية
سنة ١٩٦١ وأيضاً من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٧٧ م

السنة	السعودية ٣٤ درجة	الكويت ٣١ درجة	العراق ٣٥ درجة	فنزويلا ٣٤ درجة
١٩٦١	١,٨٧	١,٦٥	١,٧٢	٢,٧٠
١٩٧٠	١,٨٠	١,٥٩	٢,١٥	٢,٨٠
١٩٧١	١,٨٠	١,٥٩	٢,٤٥	٣,٢١
١٩٧٢	١,٨٠	١,٦٨	٢,٥٦	٣,٢١
١٩٧٣	٢,٢٩	٢,١٩	٤,٩٧	١٤,٨٨
١٩٧٤	٢,٥٩	٢,٤٨	-	١٤,٦٦
١٩٧٥	١١,٦٥	١١,٥٥	-	١٦,١٧
١٩٧٦	١١,٥١	١١,٢٣	١١,٤٧	١٢,٨٠
١٩٧٧	١٢,٠٩	١٢,٣٧	١٢,٦٦	١٣,٩٩

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢١٣.

جدول رقم (١٠)
الطاقة الاستيعابية والفاقد المائي لكل من السعودية والكويت
من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧

السنة	إيرادات النفط	الصادرات الأخرى	مجموع الإيرادات	استيراد السلع السعودية	مدفوعات الخدمات الصافية	المنح والخصون المصروف	الطاقة الاستيعابية	مجموع الفائض
١٩٧٤	٢٤,٥	-	٢٤,٥	٣,٨	٠,٩	٣,٢	٦,٩	١٧,٦
١٩٧٥	٢٦,٨	-	٢٦,٨	٦,٥	٠,٦	١,٩	٩,٠	١٧,٨
١٩٧٦	٣٣,٢	٠,١	٣٣,٣	٨,٥	٠,٣	٢,٠	١٠,٢	٢٣,١
١٩٧٧	٤١,٣	٠,١	٤١,٤	١٢,٥		٣,٨	١٣,٣	٢٥,١
الكويت								
١٩٧٤	٨,٠	٠,٤	٨,٤	١,٤	(٠,٥)	١,٢	٢,١	٦,٣
١٩٧٥	٧,٨	٠,٦	٨,٤	٢,٢	(٠,٨)	١,٨	٣,٢	٥,٢
١٩٧٦	٨,٤	٠,٧	٩,١	٢,٨	(١,٢)	١,٠	٢,٦	٦,٥
١٩٧٧	٦,٥	١,٢	٧,٧	٥,٠		١,٣	٤,٢	٣,٥

المصدر: إحصائيات النفط العربي ص ٢١٣.

جدول رقم (١١)
الطاقة الاستيعابية والفائض المالى لكل من السعودية والكويت
من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م

السنة	الإيرادات النفطية	الاستيرادات والخدمات	الطاقة الاستيعابية	الفوائض الكلية
١٩٧٤	٥٥,٧	١٩,٤	٢٣,٢	٣٣,٢
١٩٧٥	٦٠,٦	٣١,٨	٣٤,٨	٢٧,٩
١٩٧٦	٧٣,١	٣٧,٧	٣٩,٠	٣٦,٠
١٩٧٧	٨٤,٥	٥٤,٣	٥٠,٠	٣٦,٠

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ١٩٦.

جدول رقم (١٢)
أوجه استثمار فائض المال لدول الأوبك
من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٦

١٩٧٦	١٩٧٥	١٩٧٤	أولاً: المملكة المتحدة
٠,٢	٠,٤	٠,٩	أسهم الحكومة البريطانية
١,٢-	٠,٩-	٢,٧	حوالات الخزينة
١,٤-	٠,٢	١,٧	ودائع استرلينية
٠,٥	٠,٣	٠,٧	استثمارات استرلينية أخرى
			(عقارات وأسهم... إلخ)
٥,٦	٤,١	١٣,٨	ودائع بعملات أجنبية
٠,٨	٠,٢	١,٢	اقتراضات بعملات أجنبية أخرى
٤,٥	٤,٣	٢١,٠	المجموع
			ثانياً: الولايات المتحدة الأمريكية:
٣,٢	٢,٥	٦,٠	أوراق مالية - حكومية وصادرة من المؤسسات
١,٦	٠,٦	٤,٠	ودائع صيرفية
٦,٧	٦,٩	١,٠	استثمارات مباشرة أخرى
			(أسهم وعقارات... إلخ)
١١,٥	١٠,٠	١١,٠	المجموع
			ثالثاً: الأقطار الأخرى:
٥,٥	٥,٠	٩,٠	ودائع بعملات أجنبية
٩,٧	١٢,٤	١١,٦	تسهيلات ثنائية خاصة واستثمارات أخرى
			(بما في ذلك قروض إلى البلدان النامية واستثمارات في الأسهم والعقارات... إلخ)
١٥,٢	١٧,٤	٢٠,٦	المجموع
٢,٠	٤,٠	٣,٦	رابعاً: مؤسسات دولية:
٣٣,٢	٣٥,٧	٥٦,٢	المجموع الكلي

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢١٩.

جدول رقم (١٣)
الموجودات الاحتياطية المستثمرة لدول الأوبك نهاية عام ١٩٧٤ م

		١ - استثمارات في أسواق الدولار الأوربي - خاصة
٣٥	٢١,٠	بشكل ودائع
١٨,٥	١١,٠	٢ - استثمارات مباشرة في الولايات المتحدة
		منها: سندات وأذونات خزينة ٦,٠
		ودائع وأوراق مالية ٤,٠
		عقارات وسندات ١,٠
١٢,٥	٧,٥	٣ - استثمارات مختلفة في انكلترا
		٤ - قروض مباشرة إلى مؤسسات رسمية وشبه رسمية
٩,٠	٥,٥	في الدول الصناعية الأخرى
		٥ - قروض مباشرة إلى صندوق النقد الدولي والبنك الدولي
٦,٠	٣,٥	
٤,٠	٢,٥	٦ - قروض واستثمارات في الدول النامية
		٧ - استثمارات أخرى بما فيها قروض إلى القطاع الخاص في أوروبا واليابان
١٥,٠	٩,٠	
٪١٠٠,٠	٦٠,٠	المجموع

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢١٩.

جدول رقم (١٤)

الموجودات الإحتياطية المستثمرة لدول الأوبك في منتصف سنة ١٩٧٧ م

١ - المستثمرة في الولايات المتحدة الأمريكية (حتى نهاية أيلول ١٩٧٧)	
صافي الأرصدة المصرفية لدول الشرق الأوسط المصدرة للنقط	٤٦,٩
(١)	٧,٢
قصيرة الأجل	٠,٩
طويلة الأجل	٤,٧
أذونات الخزينة - حتى نهاية تموز - يولية ١٩٧٧	٨,٠
ضمانات مالية وسندات حكومية	٥,٠
ضمانات مشتركة (٢) سندات	٤,٧
أسهم	
دول الأوبك الأخرى (٣)	١,٠
صافي الأرصدة المصرفية القصيرة والطويلة الأجل	٣,٩
أوراق مالية وسندات حكومية (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)	٠,١
ضمانات مشتركة (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)	١١,٤
يحمل الإستثمارات المباشرة لدول الأوبك (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)	
٢ - الاستثمارات خارج الولايات المتحدة - كل دول الأوبك - (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)	١١٠,٨
الإستثمارات في سوق النقد الأوربي	٥١,٠
الإستثمارات في أسواق النقد المحلية للدول المتقدمة	٢٩,٥
قروض ومنح للدول المتقدمة { ٢٠,٠	
قروض ومنح للدول النامية	
٣ - المؤسسات المالية الدولية (بما فيها صندوق النقد الدولي)	١٠,٣
مجموع الموجودات الإحتياطية المستثمرة لدول الأوبك (٤)	١٥٧,٧
ملاحظات على الجدول رقم (٢٧):	
(١) البحرين - العراق - الكويت - عمان - قطر - المملكة العربية السعودية - دولة الإمارات العربية المتحدة وإيران.	
(٢) صافي المطلوبات منذ عام ١٩٧٤.	
(٣) تشمل الجزائر ونيجيريا واليابون واندونيسيا وفنزويلا.	
(٤) تشمل العقارات والمدفوعات مقدماً مقابل استيرادات من الولايات المتحدة الأمريكية.	

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٢٠.

جدول رقم (١٥)

المصادر والواردات والميزان التجاري لسبع دول عربية، للعامين ١٩٧٦، ١٩٧٧ م

النسبة المئوية إلى مجموع فوائد الموازن الجارية	الميزان الجاري	صافي تكلفة الخدمات وقيمة التصورات	الميزان التجاري	قيمة الاستيراد	قيمة الصادرات		القطر
					صادرات أخرى	نفط	
					١٩٧٧	١٩٧٧	
١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٧	
٥,٧ -	١,٣ -	٢,٣ -	٠,٥ -	٠,٣ -	٠,٣	٥,٥	الجزائر
٣,٧	٤,٦	١,٥	١,٨	٢,٢	٢,٨	٧,٤	العراق
١٧,٢	٨,٩	٦,٩	٢,٥	٥,٩	٢,٢	٥,٥	الكويت
٦,٥	٨,٢	٢,٤	٣,٢	٣,٥	٤,١	٥,٤	ليبيا
٣,٢	٢,٨	١,٣	١,١	١,٢	١,١	٠,١	قطر
٥٩,٧	٦٤,٥	٢٤,٥	٢٥,١	٢٥,٥	٢٨,٩	١٢,٥	البحرين
١٢,٤	١٢,٨	٦,٤	٥,٥	٤,٥	٥,٢	٤,٣	إتحاد الإمارات العربية
%١٠٠,٥	%١٠٠,٥	٤٠,٢	٣٩,٢	٤٢,٦	٤٤,٧	٤١,٢	المجموع

١ - أرقام عام ١٩٧٧ تقديرية.
المصدر: مجلة نفط العرب، حزيران، ١٩٧٧.

جدول رقم (١٦)
الصادرات والواردات والميزان التجاري والمجاري لكل من
العراق والجزائر من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م

السنة	إيرادات النفط	الصادرات الأخرى	إستيرادات السلع	مدفوعات الخدمات الصافية	المنح والعون المصروف	طاقة الإستيعاب	الفائض
١٩٧٤	٥,٧	٠,٢	٣,٢	٠,٤	٠,٤	٤	١,٩
١٩٧٥	٨,٠	٠,٣	٦,١	٠,٨	٠,١	٧	١,٢
١٩٧٦	٩,٩	غير متوفرة	٦,٩	١,٠	٠,٥	٨,٤	١,٨
١٩٧٧ (١)	٩,٩	٠,٣	٧,٤	١,٠		٨,٤	١,٨
الجزائر							
١٩٧٤	٣,٧	٠,٤	٣,٧	٠,٥	-	٤,٢	٠,١
١٩٧٥	٣,٨	٠,٣	٥,٧	٠,٣	-	٦,٠	١,٩
١٩٧٦	٣,٩	٠,٥	٦,٢	٠,٦	٠,٢	٧,٠	٢,٦
١٩٧٧ (١)		٠,٨	٥,٥	٠,٨		٦,٣	٠,٥

المصدر: مجلة نفط العرب حزيران سنة ١٩٧٧ م.

جدول رقم (١٧)
الصادرات والواردات والميزان التجاري والجاري لكل من
السعودية والكويت من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م

السنة	إيرادات النفط	الصادرات الأخرى	مجموع الإيرادات	استيراد السلع	مدفوعات الخدمات الصادقة	المنح والعون المصرف	طاقة الإستهلاك	مجموع الفائض
١٩٧٤	٢٤,٥	-	٢٤,٥	٣,٨	٠,٩	٣,٢	٦,٩	١٧,٦
١٩٧٥	٢٦,٨	-	٢٦,٨	٦,٥	٠,٦	١,٩	٩,٠	١٧,٨
١٩٧٦	٣٣,٢	٠,١	٣٣,٣	٨,٥	٠,٣	٢,٠	١٠,٢	٢٣,١
١٩٧٧	٤١,٣	٠,١	٤١,٤	١٢,٥	٣,٨		١٣,٣	٢٥,١
الكويت								
١٩٧٤	٨,٠	٠,٤	٨,٤	١,٤	(٠,٥)	١,٢	٢,١	٦,٣
١٩٧٥	٧,٨	٠,٦	٨,٤	٢,٢	(٠,٨)	١,٨	٣,٢	٥,٢
١٩٧٦	٨,٤	٠,٧	٩,١	٢,٨	(١,٢)	١,٠	٢,٦	٦,٥
١٩٧٧	٦,٥	١,٢	٧,٧	٥,٠	١,٣		٤,٢	٣,٥

المصدر: مجلة نفط العرب حزيران سنة ١٩٧٧ م.

جدول رقم (١٨)
الصادرات والواردات والميزان التجارى والجارى لبعض الدول العربية غير
المنتجة للنفط سنة ١٩٧٤ م-

القطر	الصادرات	الاستيرادات	حساب التحويلات	صافي الميزان الجارى
مصر العربية	٢٣٧٩	٣٧٤٢	١٠٣٥	٣٢٧ -
الأردن	٣٥٧,٢	٦١٨,٨	٢٦٣,٨	٢,٤
موريتانيا	٢٠٠,٦	٢٥٥,٥	٥٦,٤	١١,٤
المغرب (١٩٧٣)	١٣٠٢,٠	١٤٤٩,٠	٢٥٢,٠	١٠٥,٠
الصومال	غير متوفرة	غير متوفرة	غير متوفرة	٥١,٧-
السودان	٤٥٢,٩	٧٤٩,٢	-	٢٩٥,٨-
سوريا	١١٥٩,٠	١٤٨٠,٠	٤٥٩	١٣٨,٠
تونس	١١٤٦,٠	١٣٩٥,٠	١٣٢	١١٧,٠-
اليمن الديمقراطية	١٣٥,١	٢١٨,١	٣٣,٤	٤٩,٧-

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢٣٨.

جدول رقم (١٩)
قروض بعض البلدان العربية
من البنك الدولي ومؤسسة الاستثمار الدولية
للعام ١٩٧٤ - ١٩٧٥ (بملايين الدولارات)

المجموع	مؤسسة الاستثمار الدولية	البنك الدولي	القطر
٨	٨	-	الصومال
٥٣	٥٣	-	السودان
٣٠	٣٠	-	موريتانيا
٤٨	-	٤٨	الجزائر
٢٢٧	٦٥	١٦٢	مصر العربية
١٩,٥	١٩,٥	-	الأردن
٦٢,٥	١٤,٥	٤٨,٥	المغرب
٨٠,٦	-	٨٠,٦	سوريا
٦٣,٥	-	٦٣,٥	تونس
٢٧,١	٢٧,١	-	اليمن الشمالية
٢٢,٥	٢٢,٥	-	اليمن الديمقراطية
٦٤١,٧	٢٣٩,١	٤٠٢,٦	المجموع

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٣٧.

جدول رقم (٢٠)

أعباء الديون لبعض البلدان العربية من سنة ١٩٦٧ إلى سنة ١٩٧٣ م

القطر	١٩٦٧	١٩٦٨	١٩٦٩	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣
الجزائر	٦,٠	٥,٨	٦,٢	٧,٤	٩,٧	١٠,٩	١١,٣
مصر	١٩,٥	١٩,٤	٢٤,٥	٢٦,٢	١٩,٤	٣٧,٥	٣٤,٦
موريتانيا	١,٣	١,٣	٢,٢	٣,١	٣,٠	٥,٥	٢,١
المغرب	٧,٣	٧,٩	٨,٥	٨,٣	١١,٦	١٠,٧	٩,٧
الصومال	٢,١	١,٩	١,٥	٢,١	٢,٥	٣,٠	٣,٦
السودان	٥,٦	٦,٨	٨,٠	٩,٢	١٢,١	١٢,٣	١١,١
تونس	٢٠,٨	٢٤,٠	٢١,٢	١٩,٥	١٦,٩	١٦,٣	١٣,٨
العراق	٠,٩	١,٤	٢,٢	٢,١	١,٩	٢,٧	٣,٠
الأردن	١,٨	١,٧	١,٧	٣,٦	٣,٨	٤,٧	٣,٧
سوريا	١١,٦	٦,٩	٧,٧	٩,٢	٨,٩	٨,١	٧,٣

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٤١.

جدول رقم (٢١)
حجم تجارة الدول العربية مع العالم الخارجى
خلال الأعوام ٧٤ / ١٩٧٧ (بليون دولار)

مجموعات الدول	الصادرات				الواردات			
	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧
النفطية	٥٧,٥	٥٢,٦	٦٦,٧	٧٣,٩	٩,٥	١٤,٠	٢٠,١	٣٣,٥
نصف النفطية	١١,٢	١٢,٧	١٤,٤	١٤,٩	٦,٤	١٠,١	٨,٨	١١,٠
غير النفطية	٨,٧	٨,٣	٨,٣	٨,٧	١٢,١	١٥,٣	١٥,٨	١٩,٦
المجموع	٧٧,٤	٧٣,٦	٨٩,٣	٩٧,٥	٢٨,٠	٣٩,٤	٤٤,٧	٦٣,١
العالم	٧٧١,٧	٧٩٦,١	٩٠٦,٥	١٠٢٣,٩	٧٨٤,٩	٨١٣,٥	٩٢٢,٤	١٠٥٣,٨
النسبة %	١٠,٠	٩,٢	٩,٩	٩,٥	٣,٥	٤,٨	٤,٨	٦,٧

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص ٣١٦.

جدول رقم (٢٢)
إنتاج النفط في الأقطار العربية الرئيسية
ونسبته إلى الإنتاج العالمي وإلى إنتاج أقطار منظمة (الأوبك)
لعام ١٩٧٦ (بآلاف البراميل لليوم الواحد)

القطر	الإنتاج اليومي	النسبة إلى الإنتاج العالمي %	النسبة إلى إنتاج الأوبك %
الجزائر	١٠٧٥	١,٩	٣,٥
العراق	٢٢٨١	٤,٠	٧,٤
الكويت	٢١٤٥	٣,٨	٧,٠
ليبيا	١٩٣٣	٣,٤	٦,٣
قطر	٤٩٧	٠,٩	١,٦
السعودية	٨٥٧٧	١٥,١	٢٨,٠
الإمارات العربية	١٩٣٧	٣,٤	٦,٣
المجموع	١٨,٤٤٥	٣٢,٥٠	٦٠

مجموع الإنتاج العالمي لعام ١٩٧٦ - بمعدل (٥٧) مليون برميل يوميا.
مجموع إنتاج الأوبك ما يقرب من (٣١) مليون برميل يوميا.
نسبة مجموع الإنتاج العربي إلى الإنتاج العالمي ٣٢,٥ %
نسبة مجموع الإنتاج العربي إلى إنتاج منظمة الأوبك ٦٠,١ %.

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٨.

جدول رقم (٢٣) إنتاج النفط الخام في الدول المربية (م.ط.م.ن) ١٩٧٠ - ١٩٧٩

	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩
تونس	٤,١٥	٤,٠١	٤,٠٠	٤,٤١	٤,١٣	٤,٥٠	٤,٢٠	٤,٥٠	٥,٠٠	٥,٠٠
الجزائر	٤٨,٨٥	٣٦,٥٢	٤٩,٥٣	٥١,٠٢	٤٦,٩٠	٤٥,٦٩	٥٠,١٣	٥٣,٥٨	٥٣,٩٩	٥٧,٦٣
العراق	٧٥,٨٧	٨٣,٠٠	٧٢,٠٠	٩٨,٨٨	٩٦,٥٥	١١٠,٨١	١١٨,٦٦	١١٥,٠٥	١٢٥,٥٢	١٦٥,٠٤
سوريا	٤,٢٣	٥,٢٦	٥,٨٦	٥,٥٤	٦,٤٢	٩,٥٧	١٠,٠٤	٩,١١	٩,٠٠	٨,٦٨
البحرينية الليبية	١٥٩,٣٦	١٣٢,٥٩	١٠٧,٨٤	١٠٤,٤٥	٧٣,٠٧	٧١,٠٧	٩٣,٠٧	٩٩,١٠	٩٥,٢١	٩٨,٥٠
مصر	٧,٠٠	٧,٠٠	٨,٥٠	٨,٤٨	٧,٤٥	١١,٧٣	١٦,٦٧	٢٠,٩٠	٢٤,٤٤	٣٦,٣٣
الكويت *	١٤٩,٤٨	١٩٥,٨٦	١٦٤,٦٠	١٥١,٠٢	١٢٧,٣١	١٠٤,٣١	١٠٧,٥٦	١٠٦,٥٧	١٠٦,٥٧	١٢٤,٥٠
الإمارات العربية	٣٧,٤٤	٥٠,٨٨	٥٧,٩٢	٧٣,٦١	٨٠,٦٢	٧٩,٩١	٩٣,٢٥	٩٥,٩٩	٩٠,٥٤	٨٨,٨٢
البحرين	٧,٥٧	٨,١٥	٨,١٨	٨,٨٢	٩,١٨	٧,٦٧	٧,١٥	٧,١٥	٧,٥٣	٢,٥٠
قطر	١٧,٥٢	٢٠,٨٢	٢٣,٣٨	٢٧,٥٧	٢٥,٠٦	٢١,١٦	٢٤,١١	٢١,٤٩	٢٣,٥٣	٢٣,٢٠
السعودية	١٨٩,٤٢	٢٣٧,٧٩	٣٠٠,٨١	٣٧٨,٧٧	٤٢٢,٨٣	٣٥٢,٨١	٤٢٨,٨٦	٤٥٩,٩٨	٤١٣,٩٢	٤٧٦,٥٠
عمان	١٤,٥٠	١٤,٥٠	١٤,٠٨	١٤,٦٦	١٤,٤٩	١٧,٠٧	١٨,٣٢	١٧,٠٠	١٥,٧١	١٤,٥٠
جميع	٧١٥,٤٠	٧٦٠,٣٨	٨١٦,٧٠	٩٢٧,٢٢	٩١٤,٠١	٨٣٦,٢٠	٩٧٢,٨٧	١٠٠٠,٣١٠	١٠٠٠,٩٧٠	١٠١١,٣٠٠
العالم	٢٣٥٩	٢٤٨٧	٢٦٢٤	٢٨٥٩	٢٨٧٠	٢٧٣٦	٢٩٤٩	٣٠٦٣	٣٠٨٤	٣١٣٠
نسبة الإنتاج المرب	٢٠,٣	٢٠,٦	٢١,١	٢٢,٤	٢١,٨	٢٠,٧	٢٣,٠	٢٣,٧	٢١,٥	٢٤,٩

* أضيف لإنتاج الكويت والسعودية ٢٨ م. ط. ن. أنتجت في المنطقة المربية وقسمت بالتساوي عام ١٩٧٩
المصدر: دراسات في صناعة النفط المربية ص ٢٩٣.

جدول رقم (٢٤)

قيمة الصادرات النفطية (خامات ومنتجات) وغير النفطية
والعائدات النفطية للأقطار الأعضاء في المنطقة (مليون دولار)

١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٥	١٩٧٤	١٩٧٣	١٩٧٢	
٩١٣٠	٨٣٥٠	٦٦٦٢	٦٤٠١	١٧٣٨	١٠٣٢	الإمارات: نفطية
٣٧٨	٣٠٩	١٥٠	٨٧	٦١	٤٦	غير نفطية
١٤٣١	١١٥٨	٩٧٩	١٠٧٦	٣٣١	٢٤٥	البحرين: نفطية
٣٩٤	٣٣٩	٢١١	١٧٩	١٤٩	١٠٤	غير نفطية
٤٩٧٧	٤٥٠٣	٣٩٠٩	٤٣٨٤	١٤٨٠	١٠٢٥	الجزائر: نفطية
٤٤٨	٣٨٣	٣٦٧	٤٢٦	٣٠١	٥٤	غير نفطية
٩٥٤٥	٩١٥١	٨٢٠٩	٦٥٣١	١٨٨٨	١٠٢١	العراق: نفطية
١٥٥	١٥٥	١٢١	٩٥	١١١	٨٦	غير نفطية
٢٠٠٨	٢١١٦	١٧٢٦	١٩٥٣	٥٩٩	٢٨٥	قطر: نفطية
١٨	٧٢	٥١	٣٦	١٧	١٥	غير نفطية
٩١١٧	٩١٦٠	٧٧٧٦	٩٥٢٧	٣٠٤٢	٢٤١٦	الكويت: نفطية
٩٨٤	٨٩٥	٧٤٤	٥٨٨	٢٩٠	١٩١	غير نفطية
١٠٠٣٦	٨٤٨٨	٦١٣٠	٧١٧٢	٣٥٠٧	٢٤٣٩	الجمهورية العربية السورية: نفطية
١١	٥	٣	٢	١	٣	غير نفطية
٢٦١	٢٣٢	١٦٤	١٠٤	١٦	٢٠٤	مصر: نفطية
١٤٧٨	١٣١٥	١٢٦٣	١٤٣٨	١١٣٨	٨٢٦	غير نفطية
٤١٤٠٩	٣٦٦١٧	٢٨٠٢٠	٣٠٧٣٩	٧٨٨٩	٤٤٨٦	السعودية: نفطية
٤٨	٥٧	٥٤	٢٨	١٤	١٤	غير نفطية
٦٢٥*	٦٦٣	٦٤٢	٤٣٤	٧٦	٥٣	سوريا: نفطية
٤٥٢	٣٩٩	٢٨٨	٣٥٣	٢٧٧	٢٤٧	غير نفطية
٨٨٥٣٩	٨٠٤٣٨	٦٤٢١٧	٦٨٣٢١	٢٠٥٦٦	١٣١٠٢	المجموع نفطية
٤٣٦٦	٣٩٢٩	٣٢٥٢	٣٢٣٢	٢٣٥٩	١٥٨٦	غير نفطية
١٠,١	٢٥,٣	(٦)	٣١٩,٧	٥٧		الزيادة المئوية: نفطية
١١,١	٢٠,٨	٠,٦	٣٧	٤٨,٧		غير نفطية
٩٥,٣	٩٥,٣	٩٥,٢	٩٥,٥	٨٩,٧	٨٩,٢	نسبة الصادرات النفطية لاجمالي الصادرات (بالمائة)
٨٢٥٥٦	٧٣٧٩٢	٥٧٩٨٦	٥٢٨٩٨	١٢٧٥٦	٨٤٩٥	العائدات النفطية
٩٣,٢	٩٠,٥	٩٠,٣٠	٧٧,٤	٦٢	٦٤,٨	نسبة العائدات إلى الصادرات النفطية (بالمائة)

المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية ص ٢٩٦.

جدول رقم (٢٥)
دخول الدول العربية من تصدير النفط الخام ومشتقاته ١٩٧٠ - ١٩٧٩ (بلايين الدولارات)

١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩
٢٩	٣٥	٦٥	١٠٠	٢٤٠	٢٧٣	٢١٦	٢٧٥	٣٢١	١٩٧٩
٢٧٢	٣٢١	٦١٣	٩٨٨	٣٢٩٩	٣٣٦١	٢٦٩٩	٤٢٥٤	٤٥٨٩	١٩٧٨
٥٢١	٨٤٠	٥٧٥	١٨٤٣	٥٧٠٠	٧٥٠٠	٨٥٠٠	٩٦٣١	٩٨٠٠	١٩٧٧
٣٢	٤٥	٥١	٧٤	٤٠٧	٦٠٢	٦٥٥	١١٦	٦٥٤	١٩٧٦
١٦٤١	٢٠١٩	١٧٤٧	٢٢٥٦	٥٩٩٩	٥١٠١	٧٥٠٠	٨٨٥٠	٨٦٠٠	١٩٧٥
-	-	-	-	٣٢	-	٢٨١	٥٢٠٠	٧٥٠	١٩٧٤
-	-	-	-	٨٣٣٧	٥٩٠٤	٧٣٨٨	٨٠١٦	٨٠٣٤	١٩٧٣
١٠٣٩	١٢٣٩	١٧٧٣	١٨٥٨	٥٥٣٦	٦٠٠٠	٧٠٠٠	٩٠٣٠	٨٠٠٠	١٩٧٢
٢٣٣	٤٣١	٥٥١	٩٠٠	٢٦٢	٢٨١	٣٩٦	٤٥٨	٤٠٩	١٩٧١
٢٥	٣٠	٥٩	٧٤	١٨٤٩	١٦٨٤	٢٠٩٢	١٩٩٤	٢٠٠٠	١٩٧٠
١٢٥	١٨٨٤	٢٧٤٤	٤٣٤٠	٢٢٥٧٣	٢٥١٧٥	٣٥٧٥٤	٣٦٥٣٨	٣٩٠٧٤	١٩٧٩
٣٢٠	٢٢٠	٢٢١	٢٧٥	١٢١٢	١٤١٥	١٥٧٨	١٥٨٥	١٥١٤	١٩٧٨
٥٣٥١	٧٢٦٤	٨٦٤٩	١٣١٧١	٥٥٣٤٦	٥٧١٩٥	٧٠١٥٩	٨١٧٦٧	٨٣٧٤٥	١٩٧٧
جميع									

المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية ص ٢٩٤.

جدول رقم (٢٦)
الموجودات النقدية الأجنبية لدى البلدان العربية المنتجة والمصدرة
للنفط ونسبتها إلى العالم والأقطار الصناعية والأقطار المصدرة
للنفط للأعوام ١٩٧٠ - ١٩٧٥ (بملايين الدولارات)

١٩٧٥	١٩٧٤	١٩٧٣	١٩٧٢	١٩٧١	١٩٧٠	
١٣٥٣	١٦٩٨	١١٤٣	٤٩٣	٥٠٧	٣٣٩	الجزائر
٢٧٢٧	٣٢٧٣	١٥٥٣	٧٨٢	٦٠٠	٤٦٢	العراق
١٦٥٥	١٣٩٩	٥٠١	٣٦٣	٢٨٨	٢٠٣	الكويت
٢١٩٥	٣٦١٦	٢١٢٧	٢٩٢٥	٢٦٦٥	١٥٩٠	ليبيا
(١) ٢٢٥	٢٢٥	١١٦	١٦٤	١٥٧	١٢٩	عمان
٢٣٣١٩	١٤٢٨٥	٣٨٧٧	٢٥٠٠	١٤٤٤	٦٦٢	السعودية
١٠٢٧	٤٥٣	٩٢	-	-	-	الإمارات العربية المتحدة
٣٢٥٠١	٢٤٩٤٩	٩٤٠٩	٧٢٢٧	٥٦٦١	٢٣٨٥	المجموع
٥٨٠٢٩	٤٨٠١١١	١٤٩٣٣	١١٢٢١	٨٦٩٧	٥٢٢٦	مجموع الأقطار المصدرة للنفط
١٢١٨٨٠	١١٩٩٠٨	١١٥٥٠٤	١٠٥٨١٠	٩٤١٢٥	٦٥٨٠٦	مجموع الأقطار الصناعية
٢٣٧٧٣٧	٢٢٠٦٤٤	١٨٣٦٦٣	١٥٩٠١٨	١٣١٥١	٩٣٢١٠	مجموع العالم
						نسبة البلدان العربية النفطية
٥٦,٠	٥١,٩٧	٦٣,٠	٦٤,٤	٦٥,٠٩	٦٤,٧٧	إلى الأقطار المصدرة للنفط %
						نسبة البلدان العربية
١٣,٦٧	١١,٣٠	٥,١٢	٤,٥٤	٤,٣	٣,٦٣	المنتجة للنفط إلى العالم %
						نسبة البلدان العربية النفطية
٢٦,٦٧	٢٠,٨١	٨,١٥	٦,٨٣	٦,٠	٥,١	إلى الأقطار الصناعية %

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٠٦.

جدول رقم (٢٧)
تطور الاحتياطي المالى للدول فى منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول
ودول الأوبك غير العربية (بملايين الدولارات الأمريكية)

الدول	نهاية عام ١٩٧١	نهاية عام ١٩٧٢	نهاية عام ١٩٧٣	نهاية عام ١٩٧٤	نهاية عام ١٩٧٥	نهاية يوليو ١٩٧٦
دول الأوبك	-	٤	٩٢	٤٥٣	٩٨٩	١٧٣٩
الإمارات*	٩٥	٩٣	٧٤	١٤٢	٢٩٦	٤٢٥
البحرين	٥٠٧	٤٩٣	١١٤٣	١٦٨٩	١٣٥٣	١٥٣٨
الجزائر	١٤٤٤	٢٥٠٠	٣٨٧٧	١٤٢٨٥	٢٣٣١٩	٢٤٦٦٢
السعودية	٨٨	١٣٥	٤١٢	٥٠٠	٧٣٥	٦٣٢*
سوريا	٦٠٠	٧٨٢	١٥٥٣	٣٢٧٣	٢٧٢٧	٢٨٨٤
العراق	٢٢	٢٩	٧٦	٧٢	١٠٤	١١٩*
قطر	٢٨٨	٣٦٣	٥٠١	١٣٩٩	١٦٥٥	١٨٢٣
الكويت	٢٦٦٥	٢٩٢٥	٢١٢٧	٣٦١٦	٢١٩٥	٢٤٥٦
ليبيا	١٤٩	١٣٩	٣٦٣	٣٥٦	٢٩٤	٤٤٨
مصر	٥,٨٥٨	٧,٤٦٣	١٠,٢١٨	٢٥,٧٨٥	٣٢,٦٦٧	٣٦,٧٢٦
المجموع	%٤,٤	%٤,٧	%٥,٦	%١١,٧	%١٤,٨	%١٥,٤
النسبة للعالم						

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص ١٤٠.

جدول رقم (٢٨)
الموازن التجارية والجزارية في موازين مدفوعات سبعة أقطار عربية
للعامين ١٩٧٦ - ١٩٧٧ (ببلايين الدولارات)

النسبة المئوية إلى مجموع فوائض الموازن الجزارية	الميزان الجزارى	صافي تكلفة الخدمات وقيمة التحويلات	الميزان التجارى		قيمة الاستيرادات	قيمة الصادرات		القطر
			١٩٧٦	١٩٧٧		صالحات أخرى	نفط	
١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٧	الجزائر المراق الكويت ليبيا قطر المملكة العربية السعودية اتحاد الإمارات العربية المجموع
٥,٧ -	١,٣ -	٢,٣ -	٠,٥ -	٠,٨ -	٠,٣	٠,٨	٥,٥	
٣,٧	٤,٦	١,٥	١,٨	١,٠ -	٢,٢	٠,٣	٧,٤	
١٧,٢	٨,٩	٦,٩	٣,٥	١,٣ +	٥,٩	١,٢	٥,٥	
٦,٠	٨,٢	٢,٤	٣,٢	٠,٩ -	٣,٥	٠,٦	٥,٤	
٣,٢	٢,٨	١,٣	١,١	٠,١ -	١,٢	٠,١	١,١	
٥٩,٧	٦٤,٠	٢٤,٠	٢٥,١	٣,٨ -	٢٥,٥	٠,١	١٢,٥	
١٢,٤	١٢,٨	٦,٤	٥,٥	٠,٢ -	٤,٥	٠,١	٤,٣	
%١٠٠,٠	%١٠٠,٠	٤٠,٢	٣٩,٢	٥,٥ -	٤٢,٦	٤٤,٧	٤١,٢	
						٣,٢	٩٣,٨	

المصدر: إحصائيات النفط العربي.

جدول رقم (٢٩)
واردات وصادرات البلاد العربية من الحبوب الغذائية
القيمة ١٠٠٠٠ دولار

القطر	الواردات			الصادرات		
	١٩٧١	١٩٧٦	١٩٨٢	١٩٧١	١٩٧٦	١٩٨٢
الجزائر	٢٠٦٣٨	٩١١٦٤	٨٨٤٨٦	١٠٤٧٠	١٤٥٥٩	-
جيبوتي	٧٣٢	١٢٣٥	١٢٣٥	٣	-	-
مصر	٣٠٩٦٤	١١٧٦٣٨	١٤٢٩٠٠	٥٥٧٥٠	٧٣٨٩٦	١٠٠٠
ليبيا	١٥٧١٦	٥٢٢٥٨	٢١٦٧٥	١٧١	١٩٢	٦٥
موريتانيا	١٤١٥	٤٧٦٧	٤٦٦٠	١٥٨٠	٢٠٥٣	-
المغرب	١٩٣٥٢	٦١٨١٦	٣٢٦٨٤	٢١٥٤٠	٣٨٧٧٠	٨٤٠
الصومال	٢٥٨٢	٤٩٦٨	١٠٤٦٠	٣٢٩١	٧١٠١	-
السودان	٧٤٨٨	١٦١١٧	١٤٥٠٠	٣٣٦٠	٥٥٢٧٤	٧٥٠٠
تونس	٨٠٤٨	٢١٧٥٥	١٤٣٧٦	٧٧١٦	١٣٦٨	-
البحرين	٣٦٧٦	٨٥٤٨	١٩٠٨	٩٢٥	١٥٥٩	-
قطاع غزة	-	-	٤٥٠	-	-	-
العراق	٢٢١٠٠	٧٢٥٣٤	٦٠٩٢٠	٣٨٥٢	٥٧٦٥	-
الأردن	٦٨٤٧	٢٤٩١٩	١٤٥٩١	١٣٠٠	٣٧٤٢	٣٤
الكويت	١٣٤٢٢	٣٧٠٧٦	١٢٤٩٥	١٨٥٢	٣٢٢٨	١٧١٠
لبنان	١٧٠٧٨	٣٠٨٢٠	٩٥٨٠	٧٨٦٨	١٢٢٨٨	١٤٠
عمان	١٦٣٤	٥٩٨٣	٥٩٩٦	١٠٢	٢٥٧	٣٨٢
قطر	٢٢٦٩	٥٥٣٧	٢٢٥٠	-	١٠١	-
السعودية	٢٣٥٢٠	٨٠١٦٩	١٦٥٦٠٣	٢٥٣	٢٠٩٢	١٨٩
سوريا	١٥٨٧٨	٣٤٠٧٧	٩٢٠٧	١٢٤٣٠	٢٣٧٨١	٨٩٧٩
الإمارات	٢٨٠	٤٨٠٠	٨٩٤٣	-	١٩٨٦	-
اليمن الشمالي	١٩٩٩	١٦٥٣٥	١٢١٥٨	٢٧٧	١٠٤٥	-
اليمن الجنوبي	٣٧٨٢	٦٥٠٠	٨٣١٧	٩٥٤	٥٩٣	-
المجموع	٢١٩٤٢٠	٦٩٩٣٠٦	٦٤٣٣٩٤	١٦٣٤٩٩	٢٦٠٧٦٤	٢٢٨٢٥
العالم	٦٠٨٨٨٤٤	١٤٢٣٠٠٩٠	٤١٨٠٧٨٦	٥٥٢٤٩٥٨	١٢٨٨٨١٩١	٣٥٩٩٩١٧

المصدر: مشكلة الغذاء في الوطن العربي ص ١٥

جدول رقم (٣٠) واردات وصادرات البلاد العربية
من المنتجات الزراعية والغذائية * ١٠٠٠٠ دولار

القطر	الواردات			الصادرات		
	١٩٧١	١٩٧٧	١٩٨٢	١٩٧١	١٩٧٧	١٩٨٢
الجزائر	٢٠٦٣٧	١٤٤٧٦٠	٢٥٩٠٥٩	١٠٤٧٠	١٣٥٦٠	٩٩٢٣
جيبوتي	٧٣٢	٢٢٣٦	٥٦٨١	٣	-	-
مصر	٣٠٩٦٤	١٩٦٢٩٩	٣٧٦٧٠٣	٥٥٧٥٠	٨٢٣٨٠	٦١٩٧٤
ليبيا	١٥٧١٦	٧٩٥١١	١٥١١٤٥	١٧٦	٣٠٧	١٠٩
موريتانيا	١٤١٥	٧٤٣١	١٠١٩٠	١٥٨٠	٤٨٨١	١٢٣٥٧
المغرب	١٩٣٥٢	٧١٥٧٧	١٠٩١٠١	٢١٥٤٠	٤٢٣٢٤	٦٣٣٢٤
الصومال	٢٥٨٢	١٠٠٦٦	٢٠٤٣٤	٣٢٩١	٦١٦٢	١٨٤٠٦
السودان	٧٤٨٨	١٤٣٧٨	٤٠٦٧٨	٣٣١٦٠	٦٠٠٩٣	٤٣٥١٧
تونس	٨٠٤٨	٣٢٤٤٤	٤٨٩٢٨	٧٧١٦	١٤٩٢٣	٢٠٠٢٧
البحرين	٣٦٧٦	٨٥٤٨	١٩٠٨	٩٢٥	١٥٥٩	-
قطاع غزة	١٧٥٣	١١٦٣	١١٦٣	٦٣٢٠	٤٣٣٥	٤٣٣٥
العراق	٢٢١٠٠	٩٢٨١٣	٢٠٤٦٤٤	٣٨٥٢	٥٥١٢	٥٨٧٤
الأردن	٦٨٤٧	٣٤٠٦٤	٦٨١٦٩	١٣٠٠	٩٠٩٠	١٧٤٩٤
الكويت	١٣٤٢٢	٦٦٦٨٥	١١٧١٤٠	١٨٥٢	٧٧٢١	١٥٨٧٠
لبنان	١٧٠٧٦	٤٣٧٢٨	٦٩٤٤٨	٧٨٦٨	٧٤١٥	١٧٩٨٥
عمان	١٦٣٤	١٢٨٤٨	٣٩٣٤٧	١٠٢	٤١٧	٢٣٤٠
قطر	٢٢٦٩	١٠٥٢١	١٧٧٩٢	٢٥٣	٢١٦١	٨٢٦٠
السعودية	٢٣٥٢٠	١٨٦٤٨٠	٥٨٥٢٥٩	١٢٤٣٠	٣٠٤٤٦	٢٧٣٠٥
سوريا	١٥٨٧٨	٤١٩٢٣	٨٣٤٥٠	١٢٤٣٠	٣٠٤٤٦	٢٧٣٠٥
الإمارات	٢٨٠	٤٧٤٨٦	٨٢٩٧٩	٢٢٧	٣١٨٧	١٣٥٦٣
اليمن الشمالي	١٩٩٩	١٩٨٦١	٥٧١٦٥	٢٢٧	١٧٦٠	٢٥٧
اليمن الجنوبي	٣٧٨٢	٩٣٦٩	٢٧٠٧٢	٩٥٤	٢٧٢٣	٢٦٠٩
المجموع	٢١٩٤١٨	١١٤٥٣٩٩	٢٣٩٩٧٨٠	١٦٣٤٩٩	٣٠٤٢٥٩	٣٤٨٩٤٠
العالم	٦٠٨٨٤٤	٢١٥٩٢٤٤١	٣٠٨٥٧٤٨٠	٥٥٢٤٩٥٨	٩٥٨١٤٣٤	٢٧٥٤٧٥٥٧

المصدر: مشكلة الغذاء في الوطن العربي ص ١٤.

جدول رقم (٣١)
حجم واردات البلاد العربية من الحبوب الغذائية
وحجم المساعدات الغذائية ١٩٧٤ و ١٩٨٢

المعونات على شكل غذاء (١٠٠٠ طن متري)		واردات الحبوب (١٠٠٠ طن متري)		القطر
١٩٨٢/١٩٨١	٧٥/١٩٧٤	١٩٨٢	١٩٧٤	
١٨٥	٥٠	٦١١	١٢٥٠	السودان
٨٦	٤٨	٢١٩	١١٥	موريتانيا
٢٥	٣٨	٢٧١	١٤٩	اليمن الجنوبي
١٣	-	٥٦٠	١٥٨	اليمن الشمالي
١٩٥٢	٦١٠	٦٧٠٣	٣٨٧٧	مصر
٤٦٥	٧٥	١٩١٣	٨٩١	المغرب
٩٦	١	٩٤٦	٣٠٧	تونس
١١	٢١	٥٢٩	٣٥٤	لبنان
٨	٤٧	٤٢٦	٣٣٩	سوريا
٧٣	٦٣	٦٦٨	١٧١	الأردن
٥	٥٤	٣٨٣١	١٨١٦	الجزائر
-	١	٢٥١٠	٨٧٠	العراق
		٢١٧	٥٢	عمان
		٨٤٩	٦١٢	ليبيا
		٥٥٨٤	٤٨٢	السعودية
		٤٣٩	١٠١	الكويت
		٢٨٢	١٣٢	الإمارات
٢٩١٩	١٠٠٨	٢٦٥٥٨	١٠٥٥١	المجموع

المصدر: مشكلة الغذاء في الوطن العربي ص ١٦.

جدول رقم (١٢٢)
تطور واردات الدول العربية المصدرة للنفط
خلال عام ١٩٦٥ والفترة من ١٩٧٠ - ١٩٧٥
(ملايين الدولارات)

الدولة	١٩٦٥	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥
دولة الامارات العربية	-	٢٧٦	٣١٠	٤٨٢	٨٢١	١٧٠٥	٢٦٦٩
دولة البحرين	-	٢٦٤	٣٠٤	٣٨٤	٥٢١	١١٢٦	١١٨٩
الجمهورية الجزائرية	٦٧١	١٢٥٧	١٢٢٧	١٤٩٣	٢٢٤٢	٤٠٥٨	٥٨٦١
الجمهورية العراقية	٤٤٥	٥٠٩	٧٠١	٧١٣	٩٠٦	٢٣٦٥	*٢٤٥٦
دولة قطر	٣٦	٦٤	١٠٩	١٣٨	١٩٥	٢٧١	٤٩٣
دولة الكويت	٣٧٨	٦٢٥	٦٥٢	٧٩٧	١٠٥٢	١٥٥٢	٢٣٩٢
الجمهورية الليبية	٣٢٠	٥٥٥	٧١٨	١٠٣٨	١٧٣٤	٢٧٦٣	٤٤٠٠
جمهورية مصر العربية	٨٧٩	٧٨٦	٩٠٤	٨٧٧	٩٠٨	٢٣٤٩	٣٧٥١
المملكة العربية السعودية	٥٠٦	٧١١	٨١٧	١١٣٦	١٩٤٤	٤٢٢٠	٧١٩٩
الجمهورية العربية السورية	٢١٣	٣٦٠	٤٤٦	٥٤٥	٦١٣	١٢٣٠	*١٥٧٦
المجموع	٣٤٥٨	٥٣٩٨	٦١٨٨	٧٦٠٣	١٠٩٣٦	٢١٦٣٩	٣١٩٠٦

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة.

جدول رقم (٣٣)
التوسع في حجم الواردات والصادرات للاقتصاد العربي
(١٩٧٣ - ١٩٧٦) (ببلايين الدولارات الأمريكية)

الواردات السلمية				الصادرات السلمية				تصنيف البلدان العربية
١٩٧٦	١٩٧٥	١٩٧٤	١٩٧٣	١٩٧٦	١٩٧٥	١٩٧٤	١٩٧٣	
٣٣,٨	٢٧,٨	١٨,٥	٩,٦	٨١,٨	٦٦,٦	٧٠,٣	٢١,٩	(أ) البلدان النفطية
١٢,٩	١٢,٠	٨,٦	٥,٩	٥,٥	٥,٨	٥,٩	٤,٢	(ب) البلدان غير النفطية
٤٦,٧	٣٩,٨	٢٧,١	١٥,٥	٨٧,٣	٧٢,٤	٧٦,٢	٢٦,١	جولة البلدان العربية

المصدر: النفط والمتكاملات المعاصرة ص ٢٢٤.

جدول رقم (٣٤)
نسبة الناتج القومي العربي لعدد من الدول المتقدمة سنة ١٩٧٨

٢٢٢ = ١٠,٥ بالمائة من الناتج القومي في أمريكا التي يبلغ عدد سكانها نحو ٢١٨ مليون نسمة.	٢٢٢	٢١٨
٢٢٢ = ٢٦,٥ بالمائة من الناتج القومي لليابان التي يبلغ عدد سكانها نحو ١١٤ مليون نسمة.	٢٢٢	٨٣٦
٢٢٢ = ٣٧,٨ بالمائة من الناتج القومي لألمانيا الاتحادية التي يبلغ عدد سكانها نحو ٦١ مليون نسمة.	٢٢٢	٥٨٧
٢٢٢ = ٧٩,٨ بالمائة من الدخل القومي لبريطانيا التي يبلغ عدد سكانها ٥٦ مليون نسمة.	٢٢٢	٢٨١

المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية ص ٣١٠.

جدول رقم (٣٥)
التطور في نسب الطلاب والمعلمين الكبار
في بعض الأقطار العربية ما بين عامي ١٩٦٠ و ١٩٧٧

تطور نسبة المعلمين الكبار		نسبة المتسوين إلى الجامعات والدراسات العليا إلى مجموع عدد السكان للأعمار (٢٠ - ٢٤ سنة)		إلى مجموع من هم في سن الدراسة في المدارس الثانوية		نسبة الطلاب المتسوين في		البلد
						المدارس الابتدائية		
١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	
٥٠	٢	١	-	٣	١	٤٠	٩	الصومال
٢٠	١٣	١	-	١٣	٣	٣٩	٢٥	السودان
٤٤	٣٦	١٤	٥	٤٢	١٦	٧٢	٦٦	مصر
٢٧	-	١	-	١٩	٥	٧٨	١٣	اليمن الجنوبي
١٣	٣	-	-	٤	-	٢٦	٨	اليمن الشمالي
٢٨	١٤	٣	١	١٧	٥	٦٦	٤٧	المغرب
٥٩	٣٢	٤	١	٤٢	٢٥	٨٤	٧٧	الأردن
٥٥	١٦	٤	١	٢٠	١٢	١٠٠	٦٦	تونس
٥٣	٢٠	١٢	٤	٥٠	١٦	١٠٣	٦٥	سوريا
٣٥	١٠	٣	-	١٩	٨	٨٩	٤٦	الجزائر
-	-	-	٦	-	١١	-	١٠٢	لبنان
-	١٨	٩	٢	٣٨	١١	٩٩	٦٥	العراق
-	٣	٣	-	١٩	٢	٤٧	١٢	السعودية
٤٥	-	-	١	٦٥	٩	١٥٥	٥٩	الجمهورية العربية السورية
٦٠	٤٧	٩	-	٦٠	٣٧	٩٣	١١٧	الكويت

المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية ص ٣٠٥.

جدول رقم (٣٦)
تطور نسب مساهمة القطاعات الاقتصادية
في مجمل الناتج المحلي حسب البلدان

النسب المئوية لمساهمة القطاعات في تكوين مجمل الناتج المحلي								الدولة
الخدمات		الصناعة التحويلية		الصناعة الاستخراجية		الزراعة		
١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	
-	٢٨	-	٢	-	١٥	-	٤٥	الصومال
-	٢٧	-	٥	-	١٠	-	٥٨	السودان
٤٢	٤٦	٢٤	٢٠	٦	٤	٢٨	٣٠	مصر
٦٩	-	-	-	٧	-	٢٤	-	اليمن الجنوبي
٥١	-	٥	-	٩	-	٣٥	-	اليمن الشمالي
٤٨	٤٧	١٢	١٢	١٩	١٢	٢١	٢٩	المغرب
٦٥	٧٠	-	٨	٢٣	٦	١٢	١٦	الأردن
٥١	٥٨	١١	٨	٢١	١٠	١٧	٢٤	تونس
٦٩	٥٤	-	١٦	١٤	٥	١٧	٢٥	سوريا
٣٥	٤٦	١١	١٠	٤٦	٢٣	٨	٢١	الجزائر
٦٨	-	-	١٣	-	٧	-	١٢	لبنان
٢٣	٣١	٧	١٠	٦٢	٤٢	٨	١٧	العراق
١٦	-	٥	-	٧٨	-	١	-	السعودية
٢٦	٧٧	٣	٩	٦٨	-	٣	١٤	الجماهيرية الليبية
-	-	-	-	-	-	-	-	الكويت
								المعدل الوسطى
								لبلدان
٤٩	٤٦	٢٤	٢٢	١٢	١٠	١٥	٢٢	الدخل المتوسط

المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية ص ٣١٠.

جدول رقم (٣٧) المبالغ الرسمية (بلايين الدولارات)

	١٩٧٨	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٥	١٩٧٤	١٩٧٣	١٩٧٢	١٩٧١	١٩٧٠	
الأردن	٢٣٧٠	١٩٦٠	١٨٢٠	١٢٤٠	١١٣٠	٨٧٠	٦٧٠	٦٢٠	٥٧٠	
فرنس	٥٧٦٠	٤٩٤٠	٤٥٨٠	٤٠٩٠	٣٥٦٠	٢٥٣٠	٢٠٤٠	١٦٧٠	١٣٧٠	
الجزائر	٢٣٢٩٠	١٩٥٧٠	١٦٧٠٠	١٣٨٠٠	١١١٠٠	٨٣٤٠	٦١٢٠	٥٣٦٠	٤٣٧٠	
السودان	٥٥٤٠	٥٦٥٠	٤٣٩٠	٤١٤٠	٣٤٦٠	٢٢٦٠	٢٠٣٠	١٩٠٠	١٨٥٠	
العراق	٢٣٧٢٠	١٨٤٩٠	١٥٤٦٠	١٣٨٨٠	١٢٠٠٠	٨٨٨٠	٧٣٠	٣٥٦٠	٣٠٩٠	
سوريا	٧٤٩٠	٦٧٠٠	٦٣٢٠	٥٣٣٠	٣٩٩٠	٢٨٠٠	٢١٥٠	١٩٠٠	١٧٥٠	
الجمهورية الليبية	١٨٩٦٠	١٧١٨٩١	١٥٤٦٠	١٣٥٦٠	١٠٤٣٠	٧٦٢٠	٣٨٢٠	٤٥٨٨	٣٤٢٠	
مصر	١٥٥٢٠	١٢٩٥٠	١٠٦٨٠	٩٥٤٠	١٠٢١٠	٨٨٢٠	٨٣٤٠	٧٥٢٠	٦٨٧٠	
اليمن الشمالي	٢٩٦٠	٢٥٤٠	١٦٢٠	١٢١٠	١١٦٠	٦٢٠	٥٥٠	٤٥٠	٢٩٠	
الكويت	١٨٠٤٠	١٤٤٢٠	١٤٣٨٠	١٥٢٧٠	١٠٨٣٠	١٠٦١٠	٣٤٢٠	٣٢٠٠	٢٨٥٠	
لبنان	٥٠٠٠	٤٦١١	٤٠٨٩	٣٢٩٠	٣٣٠٠	٢٧١٠	٢٠٣٠	١٨٤٠	١٦١٠	
البحرين	١٢٦١٠	١١١٤٠	٨٩٠٠	٧٨٦٠	٧٠٧٠	٥٠٨٠	٤٣٦٠	٣٠٤٠	٣٦٠٠	
البحرين الجنوبي	٧٤٠	٦٠٠	٤٧٠	٤١٠	٣١٠	١٧٠	١٤٠	١٧٠	١٤٠	
دولة الامارات	١١٤٠	١١١٠٠	١٠٠٥٠	٨٨٨٠	٦٠٦٠	٣٧٢٠	٨٣٠	٧٤٠	٥٣٠	
البحرين	١٥١٠	١٣٩٠	١٢٢٠	٥٨٠	٥٨٠	٢١٠	١٥٠	١٤٠	١٢٠	
قطر	٢٨٤٠	٢٤٤٠	٢٤٤٠	٢٢٠٠	١٣٨٠	١٠٩٠	٣٣٠	٢٠٠	٢٠٠	
السعودية	٦٣٣١٠	٥٥٢١٠	٤٠٨١٠	٣٣٢٤٠	٢٣٦٧٠	١٢٤٧٠	٤١٦٠	٤٠١٠	٣٨٦٠	
العمان	٤٧٠	٤٣٠	٤٠٠	٣٤٠	٢٩٠	٢٥٠	٢٤٠	٢١٠	١٩٠	
موريتانيا	٤٢٠	٤١٠	٣٨٠	٤٢٠	٢٩٠	٢٥٠	٢١٠	١٩٠	١٧٠	
عمان	٢١٦٠	٢٠٥٠	٢٠٩٠	١٧٩٠	١٢٥٠	٦١٠	٣٢٠	٢٧٠	٢١٠	
الاجمعي	٢٢٢٠٥٠	١٩٣٧١٠	١٦٣٧٥٦	١٤٠٩٠٠	١١١١١٠	٧٨٩١٠	٤٥٥٧٠	٤١٥٨٦	٣٦٨٦٠	

المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية ص ٢٩٨.

جدول رقم (٣٨) تقديرات الناتج المحلي الإجمالي والاحتياطي النقدي الدولي
في البلاد العربية ١٩٦٠ - ١٩٧٤

معدلات النمو السنوي %	التقديرات				المؤشر
	٧٠-٧٤	٦٥-٦٩	١٩٧٤	١٩٧٠	
١٨,٨	٥,٧	٤,٥	٧١٣٦	٣١٠٥	(أ) البلاد العربية ككل
٦٠,٠	١٣,٢	٥,٤	٢٨٤٦٦	٤٣٢٤	الناتج المحلي الإجمالي (بلايين الدولارات وأسطر ١٩٧٠)
١٦,٠	٢,٨	١,٩	٥٦٣	٣٣٦	الاحتياطي النقدي الدولي
٥٧,٢	١٠,٣	٢,٨	٢٢٢	٢٨	نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي بالدولارات (أسطر ١٩٧٠).
٢٧,٣	٨,٤	٥,٣	٤٩٦٠٤	١٣٦٠٧	(ب) المجموعة القطبية
٦٥,٢	١٩,٥	١٢,٠	٢٤٣٦٢	١٥١٤	الناتج المحلي الإجمالي
٢٣,٣	٤,٨	٢,٥	١٢٧١	٥٥١	الاحتياطي النقدي الدولي
٦١,٢	١٢,٩	٩,٢	٦٢٢	٩٥	نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي
٦,٤	٣,٢	٣,٨	٢٢٣٠	١٧٢٤٠	نصيب الفرد من الاحتياطي النقدي
٤٠,٠	٥,٦	٢,٥	٤١٧٤	٨٢٤	(ج) المجموعة غير القطبية
٤,١	٠,٥	١,٢	٢٥٢	٢١٥	الناتج المحلي الإجمالي
٣٧,٤	٢,٩	٥,١٠	٤٧	١٢	الاحتياطي النقدي الدولي
			٢,٣	٠,١	نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي
			٥,٨	١,٨	الاحتياطي النقدي الدولي
			٥,٠	٢,٦	نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي
			١٣,٢	٢,٤	نصيب الفرد من الاحتياطي النقدي

المصدر: النفط والشكلات المأخرة من ١٥٦.

جدول رقم (٣٩)
متوسط الإنتاج والمتاح من الحبوب ونسبة الاكتفاء الذاتي
في الأقطار العربية للفترة ٧٠ - ١٩٧٤

القطر	متوسط الإنتاج (ألف طن)	إجمالي المتاح (ألف طن)	نسبة الاكتفاء الذاتي %	إجمالي الاستهلاك (ألف طن)	نسبة إجمالي الاستهلاك إلى إجمالي المتاح %
المملكة الأردنية الهاشمية	١٦٤,٨	٣٧٤,٢	٤٤,٠	٢٩٧,٠٢	٧٩,٤
الجمهورية التونسية	١٠٨,٠	١٢٣٠,٢	٧٣,٨	٩٤٦,٤٩	٧٦,٩
جمهورية الجزائر الديمقراطية	١٨٢٣,٦	٢٥١٠,٣	٧٢,٦	٢١٥٣,٢٨	٨٥,٨
المملكة العربية السعودية	٤٦٨,٣	١٠٩٧,٤	٤٢,٧	١٠٧٣,٩٧	٩٧,٩
جمهورية السودان الديمقراطية	٢١٨٨,٠	٢٣٧٩,٠	٩٢,٠	٢٣٥٣,٩٤	٩٨,٩
الجمهورية العربية السورية	١٤٤١,٨	١٨٠٦,٦	٧٩,٨	١٢٩٢,٦٩	٧١,٦
جمهورية الصومال الديمقراطية	٣٠٧,١	٤٠٥,١	٧٥,٨	٤٠٥,٠٧	١٠٠,٠
الجمهورية العراقية	٢٢٧١,٠	٢٤١٢,٨	٩٤,١	١٦٩٩,٢١	٧٠,٤
دولة الكويت	-	١٦٧,٧	صفر	١٤٤,٢٤	٨٦,٠
الجمهورية اللبنانية	٥٩,٢	٦٠١,٩	٩,٨	٤٥٩,١١	٧٦,٣
الجمهورية العربية الليبية	١٤٦,٢	٦٠٠,٥	٢٤,٣	٤١٦,٥٩	٦٩,٤
جمهورية مصر العربية	٧٣٩٨,٣	٩٤٣٨,٩	٧٨,٤	٨٧٣٦,٣٤	٩٣,٦
المملكة المغربية	٤٥٢٠,٦	٥١٦٢,٠	٨٧,٦	٣١٦٤,٩١	٦١,٣
جمهورية موريتانيا الإسلامية	٥٨,٢	١٠٦,٠	٥٤,٩	١٠٥,٦٤	٩٩,٧
الجمهورية العربية اليمنية	١٢١١,٦	١٤١٢,٠	٨٥,٨	١٣٥٦,٨٢	٨٩,٠
جمهورية اليمن الديمقراطية	٨٩,٨	٢٠٥,١	٤٣,٨	٢٠٣,٩١	٩٩,٤
الإجمالي	٢٣٠٥٥,٥	٢٩٩٠٩,٧	٧٧,١	٢٤٧٠٩,٣	٨٢,٦

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص ١٦٠.

جدول رقم (٤٠)

صورة تقريبية لمقومات الاعتماد على النفس على صعيد المنطقة العربية

العناصر الاستراتيجية						الأقطار العربية
تصنيع السلح الخفيف	تصنيع معدات الإنتاج	التكنولوجيا الحديثة	النفط	تصنيع السلع الاستهلاكية	الحبوب	
*	*	*	***	**	**	الجزائر
*	*	*	**	**	**	مصر
-	-	-	***	-	*	ليبيا
-	-	*	-	**	**	المغرب
-	-	-	-	*	**	السودان
-	-	*	*	*	**	تونس
*	-	*	***	**	**	العراق
-	-	-	-	*	*	الأردن
-	-	*	-	*	*	لبنان
-	-	-	***	-	*	السعودية
*	-	*	*	**	**	سوريا
-	-	-	-	-	**	اليمن الشمالي
-	-	-	-	-	-	اليمن الجنوبي
-	-	-	***	-	-	بلدان الخليج العربي
*	-	*	***	*	**	مجموع العالم العربي

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص ١٦٨

جدول رقم (٤١) خاص بتوسعات التمويل العربية

الملاحظات	التر	التاريخ	رأس المال	الموسسة
بدأ عمله في نيسان ١٩٧٣.	الكويت	تمت الموافقة عليه في ١٩٦٨	٤٠٠ مليون دينار كويتي	أولاً: مؤسسات التمويل الجماعية؛
أصبحت نافذة التمويل في أيلول ١٩٧٤.	البحرين	وقع على الاتفاقية في ١٩٧٤/٢/١٨	٣٢١ مليون دولار أمريكي	١- الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي
	القاهرة	أنشئ في أوتائل ١٩٦٤	١٠ ملايين بليون استرليني	٢- المصرف العربي للتنمية الاقتصادية في أفريقيا
	القاهرة	صدر قانون إنشائه في ١٩٧١	٤٠ مليون جنيه استرليني	٣- البنك العربي الأفريقي
	أبوظبي	أنشئ في ١٩٧٣/٥/١٥	١٠٠ مليون بليون استرليني	٤- المصرف العربي للدول للتجارة الخارجية والتنمية
عرض رأس ماله في بنك التنمية الأفريقي.		١٩٧٤	٢٠٠ مليون دولار	٥- صندوق التنمية الأفريقي المشترك بين ليبيا والإمارات العربية.
أصبح نافذة التمويل اختياراً من موافقة مؤتمر القمة العربي السابع ١٩٧٤/١٠/٢٩.		تمت الموافقة عليه في ١٩٧٤/٩/٤	٢٥ مليون دولار	٦- الصندوق العربي لتقديم القروض للدول الأفريقية
شركة لرؤوس الأموال الخاصة للاستثمارات العربية.		تم التوقيع عليها في كانون الأول ١٩٧٣.	١٠٠ مليون بليون استرليني	٧- الصندوق العربي للموثة الفنية للدول العربية والأفريقية.
				٨- الشركة العربية للاستثمار

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٣٨٠.

الملاحظات	القر	التاريخ	رأس المال	المؤسسة
وضع المبلغ تحت تصرف الصندوق المروي للإقامة الاقتصادي والاجتماعي لتقديم المساعدات للدول المربية المضطرة من ارتفاع أسعار النفط. واما فرعان أحدهما في القاهرة والآخر في الخرطوم.	الرياض أبو ظبي القاهرة	أنشئ في ٢ حزيران ١٩٧٤. أنشئ في ١٩٧٤ أنشئ في ١٩٧٤/٢/٢٥ ١٩٧٤/٢/٥.	٨٠ مليون دولار ٣٠٠ مليون دولار ٦ ملايين دينار بحريني ٧٥ مليون دولار -	٩- صندوق دعم الدول العربية المتأثرة من ارتفاع أسعار النفط. ١٠- الشركة العربية للاستثمار. ١١- المصرف المروي للاستثمارات والتجارة الخارجية. ١٢- شركة الاستثمارات المصرية الكويتية. ١٣- شركة الاستثمارات المصرية الليبية المشتركة. ١٤- شركة مصرية سعودية للاستثمار والتطوير. ١٥- البنك المروي لابين القارات ١٦- البنك المروي الفرنسي - الليبي ١٧- شركة الاستثمارات السودانية الكويتية.
بشرت أعمالا في ١٩٧٣	مصر	تأسس في كانون الأول ١٩٧٤	١٠ ملايين ليرة لبنانية	

الملاحظات	المر	التاريخ	رأس المال	المؤسسة
رأسامه مشترك اعتبر نافذ المفعول اعتبار من تاريخ التوقيع عليه	مقاديشو	وقع عليه في ١٣ تشرين الثاني ١٩٧٥	- رأسامه المصريح به (٤٠) مليون دينار بحريني يسد منه ٢٤ مليون دينار	١٨ - مصرف ليس مشترك للتجارة الخارجية والتمية ١٩ - بنك الخليج الدولي
بدأ أعماله في أوائل عام ١٩٧٢.	الكويت أبوظبي طرابلس	أنشئ في نهاية ١٩٦١ أنشئ في ١٩٧١ افتتح في ١٧ حزيران ١٩٧٢	ألف مليون دينار كويتي ٢٠٠ مليون دينار بحريني ٢٠ مليون دينار ليس ١٥ مليون دينار كويتي ١٠ ملايين دينار كويتي ٢ مليون دينار كويتي ٥٠ مليون دينار عراقي	ثانيًا: مؤسسات التمويل القطرية ١ - الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية البحرية. ٢ - صندوق أبوظبي للتنمية الاقتصادية البحرية ٣ - المصرف العربي الليبي الخارجي. ٤ - شركة الاستثمارات الكويتية. ٥ - الشركة الكويتية للتجارة والمقاولات والاستشارات الخارجية ٦ - الشركة الأثرية البحرية للاستثمار والتجارة الدولية. ٧ - الصندوق العراقي للتنمية الخارجية.

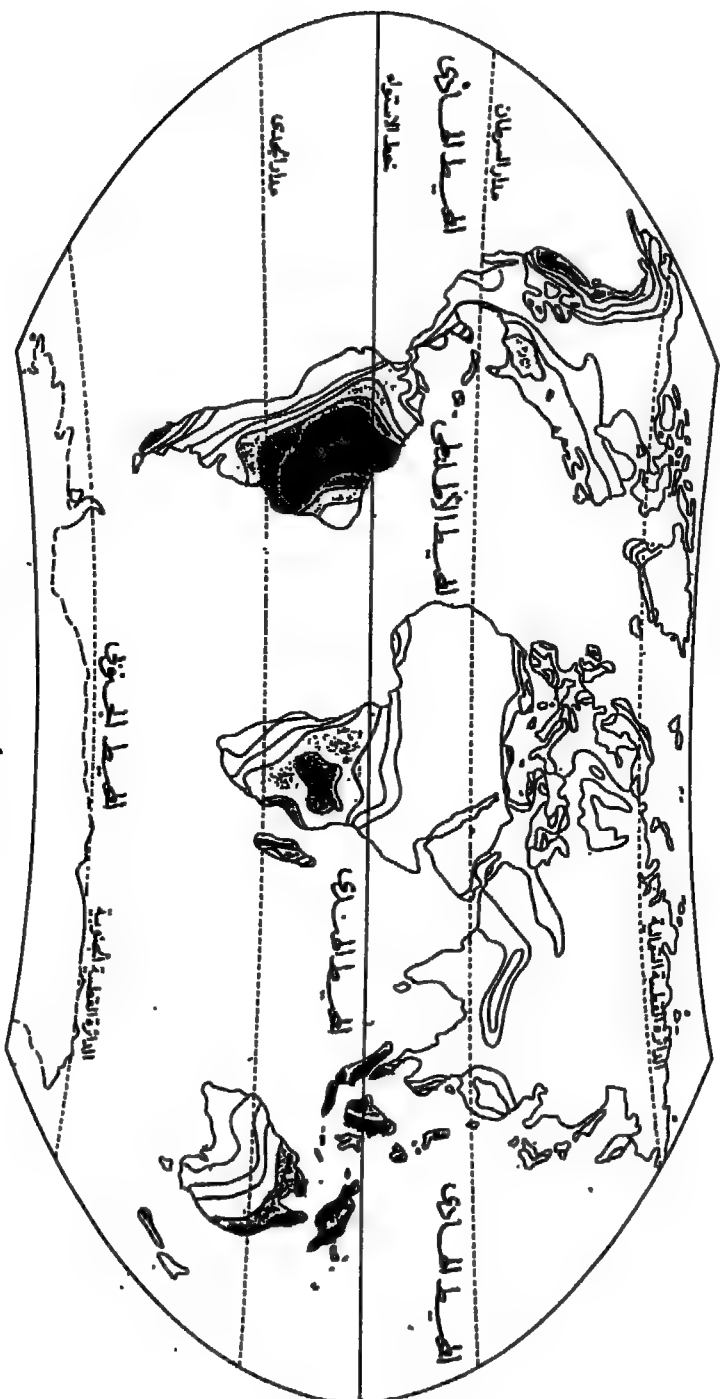
اللائحات	الفر	التاريخ	رأس المال	المؤسسة
	الرياض	صدر قانون إنشائه في ١٩٧٤	١٠ آلاف مليون ريال سعودي	٨- الصندوق السعودي للتنمية ثالثاً: مؤسسات التمويل المعروفة
عدد البنوك المشاركة فيه ٢٥ بنكاً عربياً و١٦ بنكاً أوروبياً وإفريقياً.	باريس	تم التوقيع على بروتوكول إنشائه في ١٦/١/١٩٧٠	١١٠ مليون فرنك فرنسي	١- اتحاد المصارف العربية الفرنسية UBAF
	باريس	تأسس في ١٧ نيسان ١٩٦٩	٥٠٠ مليون فرنك فرنسي	٢- البنك العربي الفرنسي للاستثمارات المالية FRAB
من ٥٠٪ إلى ١٠٪ في رأسماله.	لوكسمبورغ	تأسس في أوتل ١٩٧٢	٥٠ مليون فرنك فرنسي	٣- البنك العربي الأوربي
تابع للشركة العربية والدولية المؤسسة في لوكسمبورج في كانون الثاني ١٩٧٣.	باريس	تأسس في آذار ١٩٧٣	٥٠ مليون فرنك فرنسي	٤- المصرف العربي الدولي للاستثمار
بدأ العمل في تموز ١٩٦٦	أبيدجان	أُنشئ في أيلول ١٩٦٤	٢٥٠ مليون دولار	٥- بنك التنمية الأفريقي
تصبح قواعد العمل متوافقة للممول اعتباراً من ٣٦ تموز ١٩٧١ ويحول للقيام بأعماله اعتباراً من ١٩ تشرين الثاني ٧٥.	جمعة	تحت المراقبة عليه في آب ١٩٧٤	٢٠٠٠ مليون دينار إسلامي رأسماله المصريح، أما رأسماله المكتسب به فهو ألف مليون دينار إسلامي.	٦- البنك الإسلامي للتنمية

الامحاطات	المقر	التاريخ	رأس المال	المؤسسة
- بدأ أعماله في آب ١٩٧٤	الكويت دم	تأسس في عام ١٩٧٤	٢ مليون دينار كويتي	٧- شركة التمويل الدولي
نسبة المساهمة العربية ٢٣%	-	تحت المراقبة على إنشائه في ١٩٧٤	١٤,٢ مليون دولار	٨- مصرف عرب إيطاليا - أوركي للاستثمار
-	داكار	وقع على إنشائه في ٢٦ تشرين الثاني ١٩٧٣	٤ ملايين دولار	٩- المصرف العربي البرازيلي
-	باماكو	وقعت الاتفاقية في ١٩٧٤	-	١٠- البنك السنغال الكونغو
-	-	وقعت الاتفاقية في ١٥ تموز ١٩٧٤	٢٥ مليون دولار	١١- مصرف مشترك للتجارة والتنمية
-	هونك كونغ	وقع عليه في ٢٨ تشرين الثاني ١٩٧٣	٢٥ مليون جنيه استرليني	١٢- بنك أسباني لمصرف مشترك
ساهم فيه اتحاد المصارف العربية الفرنسية ٥٥% من رأس المال واتحاد المصارف العربية الأردنية بنسبة ٤٥%.	نيويورك	-	٢٥ مليون دولار	١٣- البنك العربي الياباني المشترك بوبان U.B.A.N.
بنسبة ٢٠% أما الجانب العربي فيساهم بنسبة ٨٠%	لندن	-	٢٥ مليون جنيه استرليني رأسماله المصروح به	١٤- شركة الخدمات المدونة في لندن بوبان.
-	-	-	-	١٥- تأسيس فرع للبراق في أمريكا.
-	-	-	-	١٦- البنك السعودي العالي

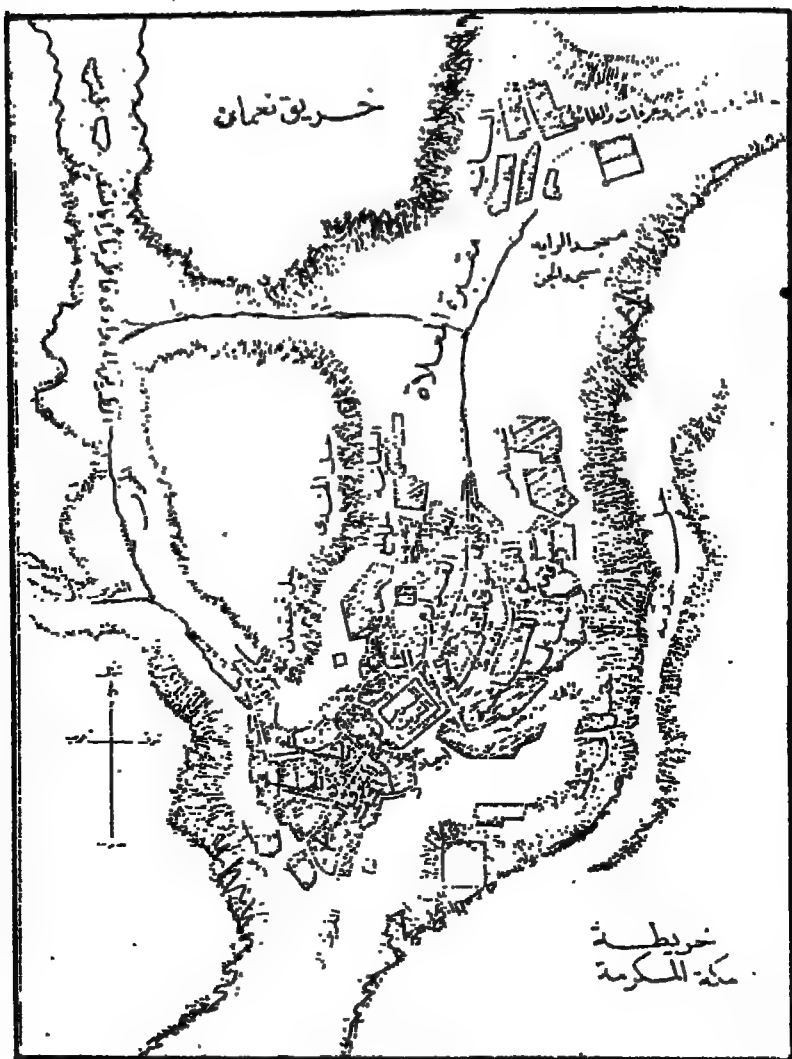
الاحداث	التر	التاريخ	رأس المال	المؤسسة
نسبة المساهمة العربية ٢٦٠٪ من رأس المال. من المقرر أن يباشر أعضائه في منتصف تجز ٧٥. يملك الجانب الإسرائيلي ٦٥٪ من رأس المال و ٣٥٪ الجانب العربي	مديد هوليك كوتيك -	اتفق على تأسيسه في كانون الثاني ١٩٧٥. -	١,٥ مليار دولار. ٢٥ مليون دولار هوليك كوتيك ١٥ مليون دولار	١٧ - مصرف الشرق للاستثمار ١٨ - مصرف تجاري بين الكويت و هوليك كوتيج ١٩ - بنك عربى لبرائى فى طهران
وهو أول بنك عربى يتشا فى فرنسا. سيتم زيادة رأسماله إلى ١٠٠ مليون ريال سعودي.	باريس -	صدر قانونه فى ٢٨ حزيران ١٩٧٥ ١٩٧٤ تم الإحراق عليه فى ١٩٧٤. وقع على إنفاذيته فى ١٩٧٥/٢/٥.	١٠ ملايين ريال سعودى رأسامه المسموح به ١٠ ملايين دولار ٢٠ مليون دولار ٢٠ مليون دولار رأسامه المصحح ٤ ٨٠ مليون فرنك فرنسى	٢٠ - البنك العربى الدولى فى باريس ٢١ - بنك الجزائر ٢٢ - مصرف القاهرة بركنيز الدولى ٢٣ - مصرف الاستثمار العربى - الإسرائىلى. ٢٤ - البنك العربى الأمريكى ٢٥ - اتحاد المصارف المتوسطية
مدرج أن يتشا فى خريف عام ١٩٧٥.	باريس -	تم التوقيع على إنفاذيته فى ١٩٧٥/١١/٢٢	-	٢٦ - مصرف مشترك بين العربى العربى الدولى وبنك باريس والأراضى المتقدمة الفرنسى
زيد رأسماله فى كانون الأول ١٩٧٦ إلى ١٦٠٠ مليون دولار.	-	١٩٧٦/١/٢٨	٨٠ مليون دولار	٢٧ - صندوق الأريكة الخاص

المصدر: البنك المركزى المراقب. تقرير الاقتصادى الدولى. آذار ١٩٧٦

شكل رقم (٤٢) منطقة الشرق الأوسط بين العالم



المصدر: الأطلس العربي ص ٧٣



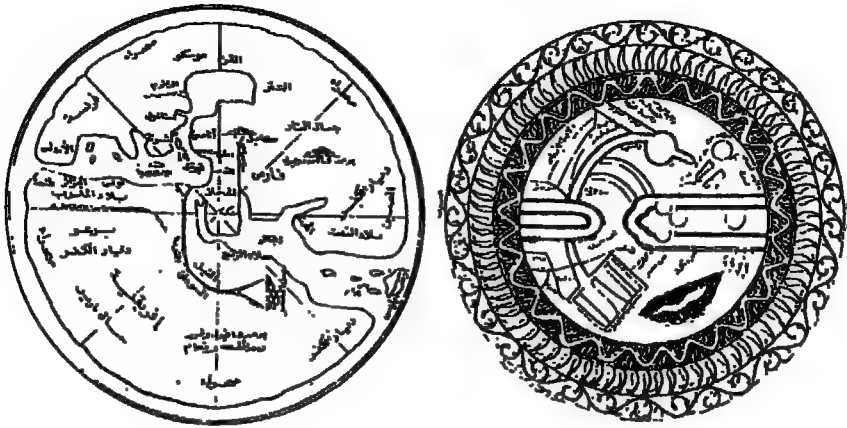
شكل (٤٣) خريطة مكة المكرمة الطبيعية .

شكل (٤٥) مكة بين بلدان العالم كما تصورهما الجغرافيون العرب (خريطة الصفاقس)

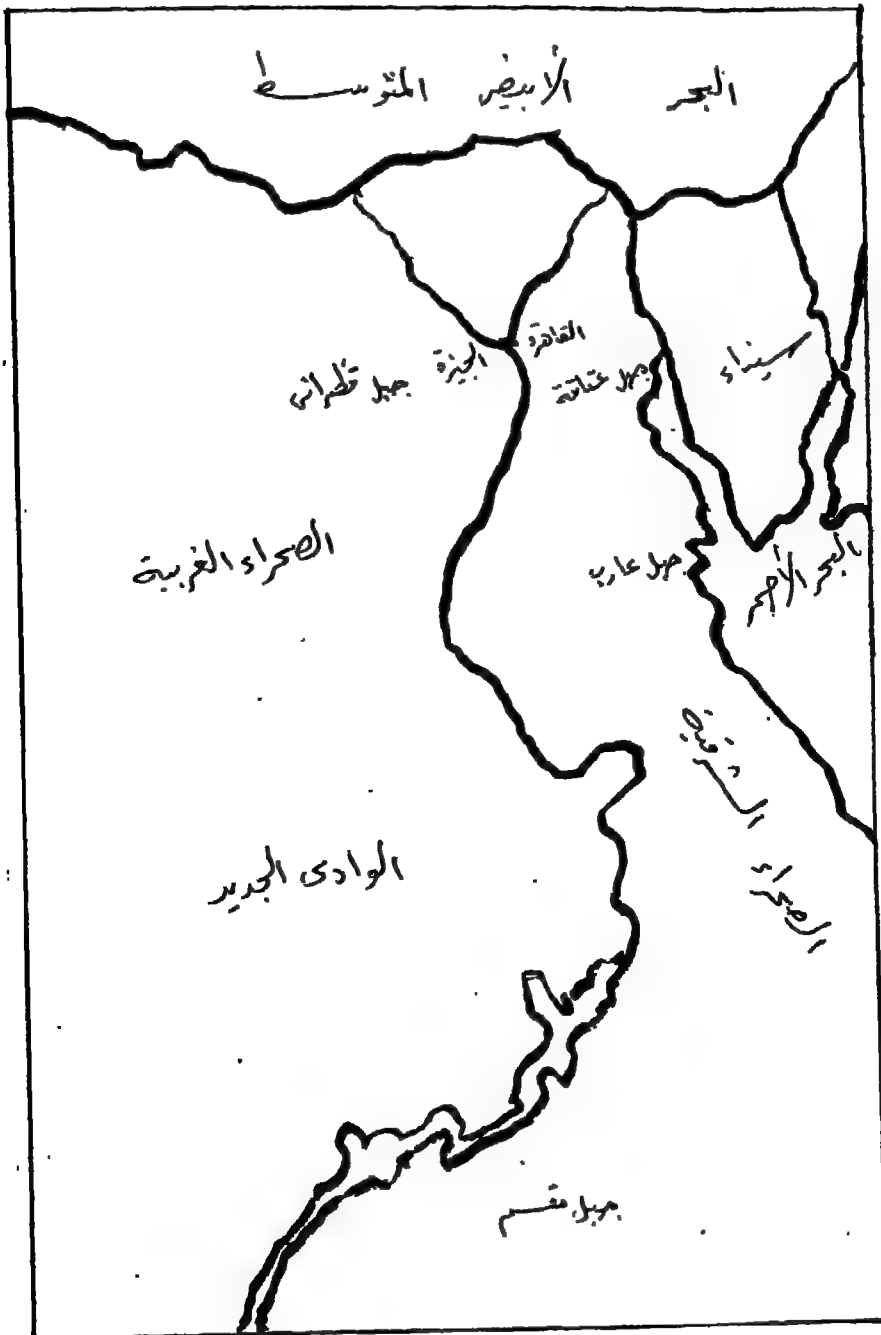
٩٥٨ هـ - ١٥٥١ م



خريطة الجيهاني من جغرافى القرن الرابع الهجرى



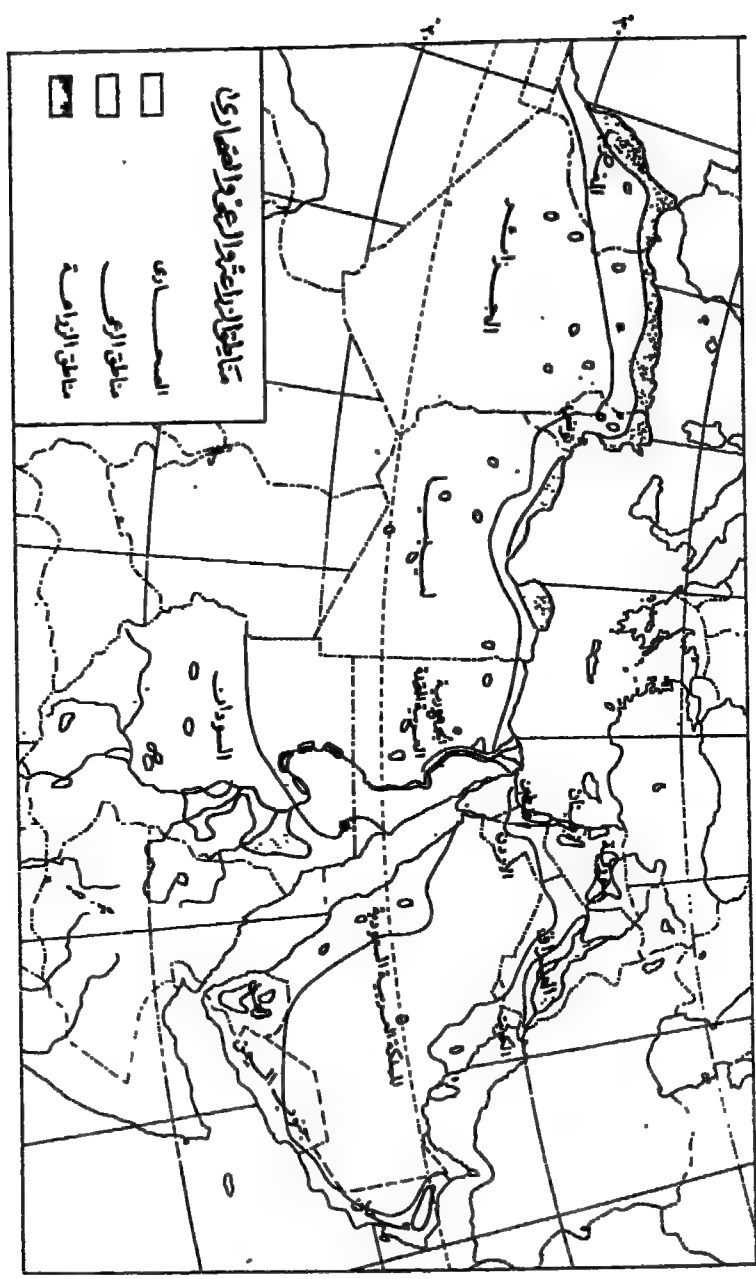
المصدر: أطلس تاريخ الاسلام ص ٢١



شكل (٤٦) عزلة مصر الطبيعية

المصدر: الأطلس العربي ص ١٨

شكل (٤٧) مصر بين العرب



المصدر: الأطلس العربي ص ١٥

الوزن النسبي للقوة: المصرية العاملة بالبلدان العربية سنة ٨٢ إلى ١٩٨٣ م

الدولة	السكان		القوة العاملة		المصريون	
	العدد الكلي	عدد الأجانب	%	عدد الأجانب	%	% من الأجانب كل السكان
السعودية	٩,٢٢٩,٠٠٠	٢,١٥٠,٠٠٠	٢٣,٣	١,١٢٥,٠٠٠	٤٧,٤	٨,٦
لبنان	٢,١٧٧,٠٠٠	١٥٢,٠٠٠	٧,١	٤٠٧,٠٠٠	٤٨,٢	١٠,١
الكويت	١,٣٧٤,٠٠٠	٨٠٨,٠٠٠	٥٨,٨	٣٤٢,٠٠٠	٧٥,٥	١٤,٥
الإمارات	١,٨٣,٠٠٠	٧٤٦,٠٠٠	٧٥,٩	٤٨٧,٠٠٠	٩٠,٥	١٥,٢
عمان	٩٨٤,٠٠٠	١٧٩,٠٠٠	١٨,٢	١١٣,٠٠٠	٣٧,٣	١٢,٢
قطر	٢٤٣,٠٠٠	١٧٨,٠٠٠	٧٣,٣	١١٦,٠٠٠	٨٩,٢	١٠,٣
المصريون	٢٤٤,٠٠٠	١٠٧,٠٠٠	٣١,١	٦٥,٠٠٠	٥٤,٦	١,٨

جدول رقم (٤٩)
تجارة مصر مع البلدان العربية

التصدير		الاستيراد		الكتلة
١٩٧٠	١٩٦٩	١٩٧٠	١٩٦٩	
%٨,٢	%٧,٣	%٦,٠	%٥,٩	البلاد العربية
%٦٠,٨	%٥٤,٧	%٣٣,٦	%٣٢,٤	الكتلة الاشتراكية
%١٤,٦	%١٧,٦	%٣٦,٠	%٣٨,٨	أوروبا الغربية
%١٢,٢	%١٣,٣	١٤,١	١١,٧	آسيا
%٢,٥	%٢,٧	%١,٣	%١,٥	إفريقيا
%٠,٩	%١,٦	%٦,٥	%٧,٤	أمريكا الشمالية
%٠,٨	%٢,٨	%٢,٥	%٢,٣	بقية العالم
١٠٠	١٠٠	%١٠٠	%١٠٠	المجموع

المصدر: البترول والمستقبل العربي ص ٢٠٥.

جدول رقم (٥٠)
البنوك والمؤسسات الإسلامية
القائمة حتى نهاية أغسطس سنة ١٩٨٨ م

٢	الدولة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
١	الأردن	البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار.	١٩٧٨.
٢		شركة بيت الاستثمار الإسلامي	١٩٨١
٣	الإمارات العربية المتحدة	بنك دبي الإسلامي	١٩٧٥
٤		الشركة الإسلامية للاستثمار الخليجي.	١٩٧٧
٥		الشركة العربية للتأمين	١٩٨٠
٦	ألمانيا الغربية	شركة البركة للاستثمار	١٩٧٨
٧	إيران	الشركة المتحدة للصيرفة الإسلامية.	١٩٧٩
٨		بنك إيران الإسلامي	١٩٧٩
٩	إنجلترا	بيت التمويل الإسلامي	١٩٨٢
١٠		بنك البركة الدولي المحدود	١٩٨٤
١١	البحرين	بنك البحرين الإسلامي	١٩٧٩
١٢		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨١

المصدر: البنوك الإسلامية للدكتور محمود الأنصاري وآخرين ص ١٢٠.

٢	الدولة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
١٣		مصرف فيصل الإسلامي بالبحرين	١٩٨٣
١٤		بنك البركة الإسلامي بالبحرين	١٩٨٤
١٥	باكستان	المؤسسة الوطنية للاستثمار	١٩٧٩
١٦		مؤسسة الاستثمار الباكستانية	١٩٧٩
١٧		مؤسسة تمويل المبانى الباكستانية	١٩٧٩
١٨		مؤسسة تمويل المبانى للأعمال الصغيرة	١٩٧٩
١٩		مؤسسة الاستثمار الدولى المحدود	١٩٧٩
٢٠		شركة المضاربة الإسلامية	١٩٨١
٢١		اتحاد البنوك الوطنية للمشاركة	
٢٢	بنجلاديش	بنك بنجلاديش الإسلامى	١٩٨٣
٢٣	بهامس	مصرف فيصل الإسلامى باليهامس	١٩٨٠
٢٤	تركيا	مؤسسة فيصل التركية للتمويل	١٩٨٥
٢٥		مؤسسة البركة للتمويل	١٩٨٥
٢٦	تونس	بيت التمويل السعودى التونسى	١٩٨٣
٢٧	الداغمارك	البنك الدولى الإسلامى	١٩٨٣
٢٨	السنغال	مصرف فيصل الإسلامى بالسنغال	١٩٨٤
٢٩		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤
٣٠	سويسرا	دار المال الإسلامى	١٩٨٤
٣١		الشركة الإسلامية المحدودة	١٩٧٩

٢	الدولة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
٣٢		الشركة الإسلامية للخدمات الاستثمارية	١٩٨٠
٣٣	السودان	بنك فيصل الإسلامي السوداني	١٩٧٧
٣٤		بنك التضامن الإسلامي	١٩٨٤
٣٥		البنك الإسلامي السوداني	١٩٨٣
٣٦		البنك الإسلامي لغرب السودان	١٩٨٣
٣٧		بنك التنمية التعاوني الإسلامي	١٩٨٣
٣٨		بنك البركة الإسلامي	١٩٨٣
٣٩		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤
٤٠	المملكة العربية السعودية	بنك التنمية الإسلامي (بنك دولي)	١٩٧٤
٤١	غينيا	مصرف فيصل الإسلامي بغينيا	١٩٨٤
٤٢		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤
٤٣	الفلبين	مصرف أمانا الإسلامي	١٩٨٢
٤٤	قبرص	بنك فيصل الإسلامي بقبرص	١٩٨٢
٤٥	قطر	بنك قطر الإسلامي	١٩٨٠
٤٦		الشركة الإسلامية للاستثمار وأعمال النقد الأجنبي	١٩٨٠
٤٧	الكويت	بيت التمويل الكويتي	١٩٧٧
٤٨	لوكسمبرج	الشركة القابضة الدولية لأعمال الصيرفة الإسلامية	١٩٧٨

٢	الدولة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
٤٩	موريتانيا	بنك البركة الإسلامى	١٩٨٥
٥٠	ماليزيا	البنك الإسلامى باليزيا	١٩٨٣
٥١	الهند	مؤسسة الأمين للتمويل والاستثمار	١٩٨٦
٥٢	مصر	بنك ناصر الاجتماعى	١٩٧١
٥٣		بنك فيصل الإسلامى المصرى	١٩٧٧
٥٤		المصرف الإسلامى الدولى للاستثمار والتنمية	١٩٨٠
٥٥		فروع المعاملات الإسلامية التابعة للبنوك التجارية وعددها حاليا ٦٠ فرعا	(x) ١٩٨٠
٥٦		بنك التمويل السعودى المصرى (الأهرام سابقا)	١٩٨٨
٥٧	النيجر	مصرف فيصل الإسلامى	١٩٨٤ .
٥٨		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤

جدول رقم (٥١)
نسبة التوظيف الخارجى للتوظيف الداخلى فى بنك فيصل المصرى
(بملايين لـلـولـارات)

السنة	مبلغ التوظيف الداخلى	مبلغ التوظيف الخارجى	الإجمالى	النسبة المئوية
١٩٧٩/١٣٩٩	٩	٢٠	٢٩	٦٩
١٩٨٠/١٤٠٠	٦١	١٠٩	١٧٠	٦٤
١٩٨١/١٤٠١	١٣٤	٢١٨	(٥٢)	٦٣
١٩٨٢/١٤٠٢	٤١٠	٤٥٨	٨٦٨	٥٣
١٩٨٣/١٤٠٣	٧٦٧	٦٥٢	١٤١٩	٤٦
١٩٨٤/١٤٠٤	٩٩٣	٧٤٩	١٧٤٢	٤٣

المصدر: البنوك الإسلامية للدكتور جمال الدين عطية ص ١٨٢.

٢ - فهرست الجداول والأشكال

صفحة	
٢٥٣	= جدول ١: الفجوة بين الشمال والجنوب المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية
٢٥٤	= جدول ٢: ميزان المدخرات العربية من سنة ١٩٧٦ إلى سنة ١٩٨٠م المصدر: مجلة النفط والتنمية، أبريل سنة ١٩٨٥م
٢٥٥	= جدول ٣: انحصار حصص الشركات العالمية في مبيعات البترول من خلال المقارنة بين سنة ١٩٦٣ و ١٩٧٢م المصدر: اقتصاديات النفط العربي
٢٥٦	= جدول ٤: يبين زيادة حصص الأوبك في السعر وفي الضريبة وفي الربح من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٧٤م المصدر: كتاب شل للمعلومات
٢٥٧	= جدول رقم ٥: يبين الزيادة في سعر البترول، كما حددتها الدول المصدرة للبنترول، من سنة ١٩٧٥ إلى سنة ١٩٨٣م المصدر: كتاب شل للمعلومات.
٢٥٨	= جدول رقم ٦: صادرات منظمة الأوبك من النفط الخام من خلال المقارنة بين سنة ١٩٨١ و سنة ١٩٨٢م المصدر: كتاب شل للمعلومات.
٢٥٩	= جدول رقم ٧: مساهمة دول الأوبك ودول الشرق الأوسط في إجمال الاحتياطي النفطي العالمي سنة ١٩٨٨م المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية.
٢٦٠	= جدول رقم ٨: إنتاج دول الأوبك من النفط الخام ونسبته للإنتاج العالمي خلال الفترة من سنة ١٩٧٣م إلى سنة ١٩٨٧م المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية

= جدول رقم /٩: تطور الأسعار المعلنة للنفط، في بعض الأقطار العربية سنة ١٩٦٦ م
وأيضا من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٧٧ ٢٦١
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.

= جدول رقم /١٠: الطاقة الاستيعابية والفائض المالي، لكل من السعودية والكويت
من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م ٢٦٢
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.

= جدول /١١: الطاقة الاستيعابية والفائض المالي لسبمة أقطار عربية منتجة للنفط.
من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م ٢٦٣
المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ١٩٦.

= جدول /١٢: أوجه استثمار فائض المال لدول الأوبك، من سنة ١٩٧٤ إلى سنة
١٩٧٦ م ٢٦٤
المصدر: اقتصاديات النفط العربي

= جدول /١٣: الموجودات الاحتياطية المستثمرة لدول الأوبك، نهاية سنة ١٩٧٤ م. ٢٦٥
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.

= جدول /١٤: الموجودات الاحتياطية المستثمرة لدول الأوبك في منتصف سنة
١٩٧٧ م ٢٦٦
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.

= جدول /١٥: الصادرات والواردات والميزان التجاري والجاري لسبع دول عربية،
للعامين سنة ١٩٧٦ و١٩٧٧ م ٢٦٧
المصدر: مجلة نفط العرب، حزيران سنة ١٩٧٧ م

= جدول /١٦: الصادرات والواردات والميزان التجاري والجاري، لكل من العراق
والجزائر، من سنة ١٩٧٤ م إلى سنة ١٩٧٧ م ٢٦٨
المصدر: مجلة نفط العرب، حزيران ١٩٧٧ م.

= جدول /١٧: الصادرات والواردات والميزان التجاري والجاري، لكل من السعودية
والكويت، من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م ٢٦٩
المصدر: مجلة نفط العرب، حزيران سنة ١٩٧٧ م

- = جدول / ١٨ : الصادرات والواردات والميزان التجاري والجاري، لبعض الدول العربية غير المنتجة للنفط، سنة ١٩٧٤ م ٢٧٠
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.
- = جدول / ١٩ : قروض بعض البلدان العربية سنة ١٩٧٤ م إلى سنة ١٩٧٥ م ٢٧١
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.
- = جدول / ٢٠ : أعباء الديون لبعض البلدان العربية من سنة ١٩٦٧ إلى سنة ١٩٧٣ م ٢٧٢
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.
- = جدول / ٢١ : حجم تجارة الدول العربية مع العالم الخارجى خلال الأعوام ١٩٧٧/٧٤ م ٢٧٣
المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية
- = جدول / ٢٢ : إنتاج النفط في الأقطار العربية الرئيسية ونسبته إلى الإنتاج العالمى وإلى إنتاج أقطار منظمة (الأوبك) لعام ١٩٧٦ (بآلاف البراميل لليوم الواحد) ٢٧٤
المصدر: اقتصاديات النفط العربي
- = جدول / ٢٣ : إنتاج النفط الخام في الدول العربية: ١٩٧٠ : ١٩٧٩ ٢٧٥
المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية.
- = جدول / ٢٤ : قيمة الصادرات النفطية (خامات ومنتجات) وغير النفطية والعائدات النفطية للأقطار الأعضاء في المنظمة (مليون دولار) ٢٧٦
المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية.
- = جدول / ٢٥ : دخل الدول العربية من تصدير النفط الخام ومشتقاته سنة ١٩٧٠ - ١٩٧٩ م (بملايين الدولارات) ٢٧٧
المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية.
- = جدول / ٢٦ : الموجودات النقدية الأجنبية لدى البلدان العربية المنتجة والمصدرة للنفط ونسبتها إلى العالم والأقطار الصناعية والأقطار المصدرة للنفط للأعوام سنة ١٩٧٠ - ١٩٧٥ م (بملايين الدولارات) ٢٧٨
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.

- = جدول/٢٧: تطور الاحتياطي المالى للدول في منظمة الأقطار العربية المصدرة للبتروول ودول الأوبك غير العربية (بلايين الدولارات الأمريكية) ٢٧٩
المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة.
- = جدول/٢٨: الموازين التجارية والجارية في موازين مدفوعات سبعة أقطار عربية للعامين سنة ١٩٧٦ إلى سنة ١٩٧٧ م (بلايين الدولارات ٢٨٠
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.
- = جدول/٢٩: واردات وصادرات البلاد العربية من المحبوب الغذائية، القيمة ١٠٠٠٠ دولار ٢٨١
المصدر: مشكلة الغذاء في الوطن العربي.
- = جدول/٣٠: واردات وصادرات البلاد العربية من المنتجات الزراعية والغذائية. ١٠٠٠٠ دولار. ٢٨٢
المصدر: مشكلة الغذاء في الوطن العربي.
- = جدول/٣١: حجم واردات البلاد العربية من المحبوب الغذائية، وحجم المساعدات الغذائية سنة ١٩٧٤، ١٩٨٢ ٢٨٣
المصدر: مشكلة الغذاء في الوطن العربي ص ١٦
- = جدول/٣٢: تطور واردات الدول العربية المصدرة للنفط، خلال عام ١٩٦٥ والفترة من ١٩٧٠ - ١٩٧٥ م (ملايين الدولارات) ٢٨٤
المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة.
- = جدول/٣٣: التوسع في حجم الواردات والصادرات للاقتصاد العربي (١٩٧٣ - ١٩٧٦) بلايين الدولارات الأمريكية ٢٨٥
المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص ٢٢٤.
- = جدول/٣٤: نسبة الناتج القومي العربي لعدد من الدول المتقدمة سنة ١٩٧٨ م ٢٨٥
المصدر: دراسة في صناعة النفط العربية ص ٢٩٧
- = جدول/٣٥: التطور في نسب الطلاب والمتعلمين الكبار في بعض الأقطار العربية ما بين عامي ١٩٦٠ و ١٩٧٧ ٢٨٦
المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية ص ٣٣٥

- = جدول/٣٦: تطور نسب مساهمة القطاعات الاقتصادية في مجمل الناتج المحلي
حسب البلدان ٢٨٧
المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية.
- = جدول/٣٧: الناتج القومي العربي (بملايين الدولارات) ٢٨٨
المصدر: دراسات في صناعة النفط العربية.
- = جدول/٣٨: تقديرات الناتج المحلي الاجمالي والاحتياطي النقدي الدولي في البلاد
العربية ١٩٦٠ - ١٩٧٤ م ٢٨٩
المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة.
- = جدول/٣٩: متوسط الانتاج والتمتع من الحبوب ونسبة الاكتفاء الذاتي في الأقطار
العربية للفترة من ١٩٧٠ إلى ١٩٧٤ م ٢٩٠
المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة.
- = جدول/٤٠: صورة تقريبية لمقومات الاعتماد على النفس على صعيد المنطقة
العربية ٢٩١
المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة.
- = جدول/٤١: خاص بمؤسسات التمويل العربية ٢٩٢
المصدر: اقتصاديات النفط العربي.
- = شكل/٤٢: منطقة الشرق الأوسط بين العالم ٢٩٨
المصدر: الأطلس العربي.
- = شكل/٤٣: خريطة مكة المكرمة الطبيعية ٢٩٩
- = شكل/٤٤: مكة المكرمة طريق القوافل ٣٠٠
المصدر: أطلس تاريخ الإسلام
- = شكل/٤٥: مكة بين بلدان العالم ٣٠١
المصدر: أطلس تاريخ الإسلام
- = شكل/٤٦: عزلة مصر الطبيعية ٣٠٢
المصدر: الأطلس العربي
- = شكل/٤٧: مصر بين العرب ٣٠٣
المصدر: الأطلس العربي.

صفحة

= شكل / ٤٨: الوزن النسبي للقوة العربية العاملة بالبلدان العربية ٣٠٤
المصدر: شخصية مصر.

= شكل / ٤٩: تجارة مصر مع البلدان العربية ٣٠٥
المصدر: البترول والمستقبل

= شكل / ٥٠: البنوك والمؤسسات الإسلامية القائمة حتى نهاية أغسطس سنة
١٩٨٨م ٣٠٦
المصدر: البنوك الإسلامية: للدكتور/ محمود الأنصارى وآخرين.

= شكل / ٥١: نسبة التوظيف الخارجى للتوظيف الداخلى فى بنك فيصل المصرى
ملايين الدولارات ٣١٠
المصدر: البنوك الإسلامية للدكتور/ جمال الدين عطية.

٣ - فهرست تفصيلي

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥ - ٢٠
طرحت الظروف سؤالاً مضمونه «أنحن من الشرق أو من الغرب» ومعناه:	
هل نحن ننتسب إلى الكتلة الشرقية أو أننا ننتسب إلى الكتلة الغربية - ولا شيء وراء هذين الخيارين - إجابة طه حسين بضرورة الانتساب إلى الكتلة الغربية -	
إجابة محمود أمين العالم بأهمية الانتساب إلى الكتلة الشرقية - وكانت النتيجة لكلا الإجابتين تمزقاً في الشخصية العربية - القصة تعكس صورة هذا التمزق -	
وهي مرحلة الوطواط التائه - وفرضت الظروف صيغة أخرى من السؤال تبحث عن خيار ثالث - واختلفت الإجابة عن هذه الصيغة الجديدة - الدكتور زكي نجيب محمود يبحث عن الخيار الثالث ممثلاً في الهيولنسينية - ولكنه يعود إلى فكرة طه حسين عن ثقافة البحر الأبيض المتوسط - الدكتور محمد جابر الانصارى يحدد تحولات ضرورية تمت في الفكر العربي عقب الحرب العالمية الثانية - هذه التحولات أدت إلى التوفيقية - وهو يتتبع تاريخ التوفيقية من سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠ - ومنهجه تاريخي لا يقترب من بنية التوفيقية - التوفيقية تبدو غائمة - أسطر قليلة في نهاية كتابه تشير إلى الوسطية - كتاب الوسطية العربية يبدأ مرحلة الوسطية - الفرق بين التوفيقية والوسطية - التوفيقية تراعى الشينين، ولا تصل إلى الصيغة الثالثة - سيطرت التوفيقية عند علماء القرن التاسع عشر - التوفيقية تقوم بعملية تصالح بين شينين لا يتصالحان - وتنتهي بانتصار النموذج الأوربي - النقطة الصحيحة هي التي أشار إليها الأفغاني - وهي أن نبدأ من الواقع - البداية من الواقع تحمل مشكلة الماضي - يضاف إلى فكرة الأفغاني منهج ابن الجوزية في البحث عن الحقيقة حتى عند الأعداء - وكل هذا يمكن أن يؤدي إلى مرحلة الوسطية - والتي تعنى مراعاة الجانبين ثم الوصول إلى الموقف الثالث - الفرق بين التوفيقية والتلفيقية - التلفيقية لا تراعى شيئاً ولا تمثل موقفاً - التلفيقية غير الوسطية - وليست هي ضد الوسطية - هي مرادفة للنفاق - وتمثل انحرافاً عن الوسطية - كثير من الماصرين يخلطون بين التوفيقية والتلفيقية والوسطية - العالم يهاجم التوفيقية - ولا يفصل بينها وبين	

الوسطية - الدكتور فؤاد زكريا يعتبر الوسطية مرضا نفسيا - ولا يفرق بينها وبين النفاق والجبن - الدكتور زكي نجيب محمود يحسب بعض الانحرافات على جوهر المذهب - الدكتور جمال حمدان يتحدث عن مأساة الحل الوسط - الجميع يخلطون بين الأوراق - ولا يحددون الألفاظ، ولا يفرقون بين المذهب وانحراف المذهب - التاريخ العربي المعاصر لم يستمر في دورته الطبيعية - وكانت المعادلة كالآتي (+ توفيقية - تلفيقية = ؟) - الموجب ينتهي إلى السالب - والتوفيقية تنتهي إلى التلفيقية - أما المعادلة القديسة فكانت (+ تجاروية + وسطية - نفاق = ؟) - وهذا يعني أن المذهب تطور في مراحله التاريخية بصورة طبيعية - عنوان الكتاب «نحو وسطية معاصرة» - ولم يكن «الوسطية المعاصرة» - دلالة هذا العنوان - وهو مكون من خمسة فصول - الفصول الثلاثة الأولى تتبع نشأة المذهب - وذلك من خلال الصراع بين تطرف أول وتطرف ثان - أما الفصلان الأخيران فيتحدثان عن مستقبل الوسطية - في الزمان - وفي المكان - المنهج التاريخي يغلب على الفصول الثلاثة الأولى - والمنهج التحليلي يغلب على الفصلين الآخرين - هذا الكتاب بأجزائه الأربعة أول كتاب يقترب من بنيته الوسطية - وتفصيل ذلك.

تمهيد أول : أصول التاريخ العربي- ٢١ - ٣٢

الدين هو الذي يحرك المنطقة - المنطقة تخضع لتاريخ مشترك - الحملة الفرنسية تبعث الحس القومي - دور الأزهر أثناء الحملة الفرنسية - وقع الحملة الفرنسية على الوطن العربي - سليمان الحلبي رمز لروح المنطقة - فئات ثلاث داخل التاريخ العربي - العامة وأهل الحل والعقد وفئة الحكام - هذه الفئات لا تعتبر طبقات تجتمعها مصالح اقتصادية - سهولة الانتقال من فئة إلى فئة - وهي فئات تتعايش في وقت واحد - وهي كلها تخضع لعقيدة واحدة - حين تعمل هذه الفئات في إنسجام يحدث الازدهار - وحين يحدث الانحراف يعرف ما يسمى بفترة الانحطاط - الانحراف قد يحدث مثلا بضرب فئة أهل الحل والعقد - وقد يحدث بأن تدلس هذه الفئة دورها - هذه الأنظمة الثلاثية تقوم على مفهوم وسطي بين العامة من ناحية والمستبد العادل من الناحية الثانية - وهي مناسبة لظروف العالم العربي - مفهوم أهل الحل والعقد يتغير مع ظروف العصر - قديما كانوا يعنون فقط علماء الدين - حديثا يمكن أن يضاف إليهم علماء التكنولوجيا والتخصصات الأخرى - الديمقراطية الغربية تغلب فئة العامة - الديمقراطية الغربية متعثرة في العالم العربي - فئة أهل الحل والعقد أهم محور - وتقوم بدور

وسطى بين العامة والحكام - المؤرخون العرب ركزوا على فئة الحكام - عصر الحملة الفرنسية لا يسمى نهضة لتوقف هذه الأنظمة - وعصر محمد علي لا يسمى نهضة أيضا لضرب فئة العلماء - الأفغانى يضع بذور الازدهار الحقيقية.

تجهيد ثان: أصول الوسطية العربية ٣٣ - ٥٠

مكة مدينة القوافل - وهى قد عرفت اليهودية والمسيحية - تيار الحنفاء يمثلون الفرع العربى لدين ابراهيم - محمد ﷺ كان حنفيا - الإسلام امتداد للحنفية - الطيبة العربية تقدم الشيتين متجاورين ومتمايزين - انعكاس هذا على تركيبة العربى فكرياً وخيالياً وعاطفياً - الآيات المكية تستنفذ عبقرية المكان - وتعبّر عن الشئ وما يجاوره - الآيات المدنية تبحث عن الخصوصية - فى أول سورة نزلت بالمدينة تفتحت القبلة - وجاءت آية الوسطية - مجتمع المدينة هو أول مجتمع وسطى - الوسطية عربية وإسلامية فى وقت واحد - عرب الجاهلية يعيشون الحالتين معاً ولكن بإفراط - يسمى القرآن الكريم هذه الحالة بأنها حمية الجاهلية - الاسلام يدعو إلى الضبط بين الحالتين - ويضيف عنصر العدل - وهو يعنى الموازنة بين الشيتين - والموازنة تتم داخل الحياة - فهى ليست مجرد موازنة فكرية - عنصر الحركة - الصراط المستقيم - التوكل - السكينة - الوسطية العربية تدخل التاريخ وهى تملك المنهج - وتبحث عن الموقف الثالث - وتصنع حضارة مميزة - ولكنها تنحصر بعد ذلك عن الحياة - ويبدأ عصر الانحطاط - عصر النهضة الحديثة يكافح إرث عصر الانحطاط من ناحية - ويبحث عن الوسطية المعاصرة من الناحية الثانية - الوسطية السلفية - انتوفيقية الحديثة - الوسطية المنتظرة - لن تكون امتداد للوسطية السلفية - ولا للتوفيقية - ولكنها طبعة جديدة لتيار الوسطية العربية - وهى امتداد للطبعة الإسلامية - ولكن مع إضافة - وكل الطبقات تمثل صوراً متعددة ومتآزرة للوسطية العربية.

الفصل الأول: النموذج الأوروبى وتطرف أول ٥١ - ٧٩

المجبرى: يتحدث عن اللقاء الأول بين المصريين والحملة الفرنسية - المصريون يكتشفون نوعاً جديداً من الحضارة - والفرنسيون يستعرضون أنواع العلوم والمعارف - تبدأ الهذور الأولى لتقليد الأوروبيين - يحاول المجتمع أن يحاصر تلك الهذور - نفوذ أهل الحل والعقد ممثلاً فى العلماء كان قوياً - ناهليون يتقرب إلى العلماء - ثورات الأزم - محمد علي يبدأ بالتقرب من العلماء - ومن عمر مكرم بنوع خاص - ويرشحوه عند السلطان للولاية - محمد علي يعمل على تقليص

دور العلماء - ويشير بينهم روح التنافس - ثم ينفى عمر مكرم - أصيبت
الأنظومة الثلاثية في صلبها - وذلك بضرب فئة أهل الحل والعقد بمثلة في
العلماء - وفي الوقت نفسه يبدأ محمد علي في تعهد البذور الأوروبية التي وضعتها
الحملة الفرنسية.

الطهطاوى: يشيد بصنيع محمد علي في نقل النموذج الأوروبي - ويتحدث
عن ثمار البعثات - وكتابه تغليص الابريز يلخص لنا الحياة في باريس -
أساتذته في فرنسا يوجهونه نحو النموذج الأوروبي - يبدي إعجابه بالنموذج
الأوروبي - ويحاول أن يغرسه في البيئة المصرية - ويرى أن علماء الأزهر منذ
القديم كانوا يجمعون بالعلوم المدنية أيضا - مؤلفاته الأخرى تقدم لنا صورة
الحضارة الأوروبية - تلاميذه يحملون الرسالة.

على مبارك: يحول أحلام الطهطاوى إلى حقائق - ويحقق رغبة إسماعيل في
جعل مصر قطعة من أوروبا - ويجعل الشيخ الأزهرى في كتابه «علم الدين»
يتفتح على الحضارة الأوروبية.

طه حسين: النزعة التوفيقية التي وضع بذورها على مبارك تؤدي إلى انتصار
النموذج الأوروبي - طه حسين تجسيد لهذا الانتصار - في كتابه «مستقبل الثقافة
في مصر» يدعو إلى أن تكون مصر قطعة من أوروبا - الحضارة الأوروبية هي
مثلنا الأعلى ماديا ومعنويا - حقائق التاريخ ومسلمات الجغرافيا تجعل من مصر
قطعة من أوروبا - صلة مصر بالاسلام طارئة - يدعو شيوخ الأزهر إلى مباركة
النموذج الأوروبي - الشرق والغرب يمكن أن يلتقيا في رأى طه حسين - فكرته
تصدر عن إحساس بالتيمة - إن سؤال «أمصر من الشرق أم من الغرب» سؤال
مغلوط - ويمكن أن يطرح بصيغة أخرى - فليس من المحتم أن تكون مصر من
الشرق أو من الغرب - بل هي تنتمي إلى ثقافة مميزة - هي ثقافة الوسط - من
معطف طه حسين خرج تطرف أول.

تطرف أول: أدونيس يدعو إلى إزالة الموروث كلية - ويتهمه بالثبات -
الثبات هو ضد التحول - الثبات يعنى استلاب الانسان - والتحول تأكيد على
فعالية الإنسان - الدين عنده يقوم على عنصر الاستلاب - والحضارة العربية
تقوم على الثبات والاستلاب - ويدعو إلى التخلص منها نهائيا - وهم التراث
يكون بعناصر من داخل التراث - يخلط بين الدين والأسطورة - لم يكشف
عناصر الوسطية في الفكر الاسلامى - الوسطية تعنى التوازن - والتوازن يوقظ

الوعي - فالوسطية ليست استلابا - والحضارة العربية تؤكد عنصر فعالية الإنسان.

الفصل الثاني: النموذج الإسلامي وتطرف ثاب ٨٠ - ١٢٢

مدرسة الأفغانى: كانت النفوس مهيأة لتلك المدرسة عقب الاستعمار - صحيفة العروة الوثقى تقدم منهاج تلك المدرسة - المدرسة المصرية أزمى إمتدادات الأفغانى - الأفغانى يبدأ من التيار الشرقى العربى الاسلامى - ويركز على الدين - وأيضا يبرز دور الإسلام - ويلتمس أنصاره فى الأزهر الشريف - ويشيد بفكرة العروة - ويشير إلى فكرة الاعتدال - فى الكائنات الطبيعية - وأيضا فى الحضارة الإسلامية - يعتمد على النموذج الاسلامى - ويهاجم النموذج الأوروبى - دعوته إلى الاجتهاد.

محمد عبده: هو بعد الافغانى مثل على مبارك بعد الطهطاوى - يرى أن الإصلاح يكون عن طريق الدين - يرفض النموذج الأوروبى - ويرى أن تقليد الأوربيين يؤدى إلى التبعية - ومن هنا يهاجم طريقة محمد على - هو مثل أستاذه يركز على الإسلام والعروة والاعتدال - يفصل فى فكرة الاعتدال - ويراه جوهر الإسلام - يعتمد عن وسطية أرسطو - والوسطية عنده تهدف إلى الكمال - الإسلام دين الكمال - وهو وسط بين الروحية والمادية - ويجمع بين الدنيا والآخرة - حديثه عن الوسطية لا يخرج عن حديث القلاء - منهجه الشخصى منهج وسطى - وتبدو الوسطية فى موقفه بين علوم الدين والعلوم الجديدة - وأسلوبه فى الكتابة أسلوب وسطى - محمد عبده صانع تلاميذ - من أنه تلاميذه أحمد عرابى وسعد زغلول - عرابى شخصية مسلمة متدينة - هو متأثر بالأفغانى وصحبه - عمق الصلة بين محمد عبده وسعد زغلول - تأثير مدرسة الأفغانى على عرابى وسعد زغلول هو مجرد تأثير ثقافى - ولا يصل إلى حد التأثير الفعلى على تورتبها - الحزب الوطنى المصرى حزب سياسى لا دينى - وثورة سنة ١٩١٩ لم تعكس مضامين إسلامية.

الأخوان المسلمون: حسن البنا وقدرته على التنظيم - دعوته تعود إلى السلف الصالح وابن تيمية ومدرسة الأفغانى - مفهوم الاسلام عنده مفهوم شامل - الاسلام يجمع بين الفيينات والعقل - المجد الأوسط عنده هو الصراط المستقيم - حسن البنا والاجتهاد - قابلية الإسلام للاجتهاد - الاختلاف أمر ضرورى -

المجتمع حوله غير كافر - وتكثر المظاهر الإسلامية في المجتمع - والحياة النيابية والدستور لا يتعارضان مع الإسلام - الجهاد ركن أساسي - يتبنى النموذج الاسلامي - ويهاجم النموج الأوروي - الحل يكون بالرجوع إلى الدين عامة - وإلى الإسلام خاصة - ويحول الأفكار إلى مؤسسات اقتصادية واجتماعية وعسكرية - مؤلفات كثيرة حول الاخوان المسلمين.

سيد قطب: يفصل في فكرة الوسطية أكثر من أستاذه حسن البنا ويضيف تطبيقات جديدة - أسلوبه يتميز بالحماسة - ظروف الاعتقال زادت حدة - مفردات غنيمة ترد في كتابه «معالم في الطريق» - يعتبر كل ماحوله جاهلية - ويدعو إلى التضحية والاستشهاد - ومن عبائه خرج تطرف ثان.

تطرف ثان: أسباب خارجية وأخرى داخلية تؤدي إلى التطرف - ظهور جماعة التكفير والهجرة - أمير الجماعة شكرى أحمد مصطفى - شعره يمر مرحلتين - قصائده الأولى تعبر عن العزلة والتوتر النفسى - قصائد المرحلة الثانية تدعو إلى تكفير المجتمع والهجرة خارجه - يخلو شعره من المشاعر الإنسانية - يدعو إلى الثأر - مواقفه في شعره لا تقبل المناقشة - أقواله أمام النيابة تدور حول ثلاث قضايا - تحديد مصادر معرفته - حد الإسلام - الغاية من الإسلام - وهو في شرحه لهذه القضايا يخرج عن الاعتدال - ففى القضية الأولى يطرح ما قاله العلماء - ولا يعترف بأقوال الأئمة الأربعة - ولا بما جاء في كتب أصول الفقه من قياس وإجماع - هو يحرم التقليد - ولكن في الوقت نفسه يرى أن آراءه ملزمة يجب الأخذ بها - تتردد في قاموسه اللغوى عبارات الجرم واليقين - وفى القضية الثانية يعرف الإسلام تعريفاً يمكنه من تكفير الآخرين - وهو في هذا التعريف يخالف أهل السنة - وفى القضية الثالثة يرى أن الغاية الإسلامية تكون في الانسحاب من هذا المجتمع - والفرار إلى أرض الهجرة.

انفصل الثالث: النموذج الاستهلاكي وعنصر البترول ١٢٣-١٣٩

ظاهرتان تبرزان عقب الحرب العالمية الثانية - هما: التحرر السياسى وظهور البترول - لغة المؤرخ قبل الحرب تختلف عنها بعد الحرب - لا يزال كثير من المؤرخين يستخدمون لغة قديمة - عالم ما بعد الحرب ينقسم إلى تصنيفات ثلاثة - دول الشمال - دول الجنوب - دول البترول - الفروق كثيرة بين دول الشمال

ودول الجنوب - وأيضاً بين دول الجنوب ودول البترول - أمريكا تفهم اللغة الجديدة - تهم منطقة الشرق الأوسط - وتركز على بترول المنطقة - الشركات الأمريكية المائلة - تحقق أرباحاً طائلة - وتهدف إلى السيطرة الاقتصادية - وأيضاً السيطرة السياسية - وتحقيق ذلك من خلال عقود الامتيازات بينها وبين الحكومات الوطنية - العرب يقاومون الاستعمار الجديد - ويلجئون إلى صور أخرى للكفاح غير تقليدية - التخلص من عقود الامتياز - ظهور عقود المشاركة - سياسة التأميم - تأسيس الشركات الوطنية - ظهور منظمة الأوبك - تتحول هذه المنظمة إلى قوة ضغط اقتصادية - البترول كسلح سياسي - ظهور وكالة الطاقة الدولية - الحرب بين المنظمة والوكالة - خطة الوكالة تتحول إلى واقع عملي - وهي تهدف إلى انتزاع القرار السياسي من المنظمة - نجاح خطة الوكالة - انخفاض سعر البترول - انخفاض إنتاج دول الأوبك - انعكاس ذلك على الأوضاع الاقتصادية في العالم العربي - استقطاب الأموال العربية على هيئة ودائع في البنوك الأجنبية - تدفق الواردات إلى البلدان العربية - أغلب هذه الواردات مواد استهلاكية - اختلال الميزان التجاري في البلدان العربية - أعباء الديون في بعض البلدان العربية.

الفصل الرابع: الزمان والمستقبل ١٤٠-١٩٢

الواقع العربي: المجتمع العربي يفقد الأرضية الفكرية - ومن هنا وقع في التطرف - سواء في النموذج الأوروبي أو في النموذج الإسلامي.

المجتمع الخارجي: ظهور البيروسترويك - البيروسترويك تنقد المرحلة الماركسية - وتراها مرتبطة بظروف تاريخية عقب الحرب - تغير هذه الظروف - البيروسترويك تدعو إلى السلام الدولي - وتركز على التعاون وليس المواجهة - وتشيد بالتجربة العنصرية للسلام - وتنسب إلى العامل المعنوي للأمة - ولا تهجم الدين - وتعترف بالنزعة الفردية - وتدعو إلى الديمقراطية.

استحكام المأزق: الرأسمالية انتهت إلى الاحتكار والحروب - والماركسية إلى الركود الاقتصادي - متغيرات دولية - ظهور كيانات أخرى من العالم الثالث - النموذج الياباني - النموذج الصيني - البيروسترويك تعكس ذلك - فهي لا تحاول فرض النموذج الروسي - وتعترف بنماذج أخرى في المجتمعات الانسانية - ومن حق كل مجتمع أن يتبنى نموذجاً الخاص - مأزق العالم العربي مع المتغيرات الجديدة - لا يستطيع أن يستعير القوالب بعد أن سقطت في بلادها -

إمكاناته كبيرة - ولكنه لا يستطيع استغلالها - صيحة فاوست بسبب استبداد العقل - وصيحة العربي بسبب غياب العقل - دعوة للتفاضل - وجه آخر للصورة - البعد اللامرئي في التاريخ العربي.

تحليل بنية الوسطية يؤدي إلى شئ من التفاضل - التجاورية صفة تفترض الآخر - والحركة ضد الجمود عند حالة واحدة - قد يعترف بالشئين ولكن يجمد عندهما - وهنا أهمية الحركة - هي تعنى الحياة - وتقتضى عنصر الاختيار - الانسان ينطق بالحركة ليس هو ابن كتب بل هو ابن الحياة - الحركة بعد التجاورية - وهذا يعنى الاعتراف بالآخر والتعاور معه - صفة الصراط المستقيم تعنى الموازنة بين الشئين - وهي تأتى بعد صفة التجاورية - فهي تعنى موازنة بين الشئ وما يجاوره - وتأتى أيضا بعد صفة الحركة - لأنها ضبط الحركة حتى لا تجمع إلى شدة الانفعال - أو إلى حمية الجاهلية - كلمة الاستقامة تعنى لغويا الموازنة بين الطرفين - والقرآن الكريم يؤكد هذا المعنى - الموازنة تتطلب قدرا كبيرا من الوعي الإنسانى - وهذا الوعي يحقق المستوى المطلوب - وهنا مثالية الوسطية العربية - وهذه المثالية تحول المسلمين إلى نماذج - أو شهداء حسب التعبير القرآنى - وهذا النموذج يعنى استفطار المسئولية - وهو يحتاج إلى القوة لحمايته - العالم التفت إلى إصلاحات البيروسترويك لأنها تصدر من موقف القوة - ولم يلتفت إلى حديثنا لأنه يصدر من ضعيف - الصفات الثلاث: التجاورية والحركة والصراط المستقيم تعنى إمكانية مفتوحة على حضارة متجددة.

الاجتهاد: رسالة للشوكانى عن الاجتهاد - رسائل كثيرة حول هذا المعنى قبل الشوكانى وبعده - الاجتهاد ضرورة اجتماعية - وهو أيضا فرض كفاية - لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد - المجتهد مجتهد للدين في كل قرن - الاجتهاد باقى ولم ينقطع - زعماء الإصلاح في العصر الحديث يهتمون بالاجتهاد - الأنفاني - محمد عبده - دلالة التركيز على الشوكانى - لأنه يتحدث عن الاجتهاد في مرحلة انتقالية - وقبل الحملة الفرنسية - الشوكانى يتحدث عن الكهنوتية التي وقفت ضد الاجتهاد - ويرى أن موقفها يؤدي إلى نسخ الشريعة - وإن الاجتهاد هو من عمل الصحابة والتابعين وأصحاب المذاهب - مجئ الحملة الفرنسية أخذ جذوة الشوكانى - نصوص القرآن تفرى بالاجتهاد - والسنة أيضا - النبى ﷺ يرى أصحابه بالاجتهاد - نصوص الشرع تحتاج إلى اجتهاد - كراهية الجدل واللجاج - رفع الإصر والأغلال - الأصل في الأشياء الإباحة - مصطلحات ثلاثة عند الشوكانى - هي التقليد والرأى والاتباع -

التقليد تطرف - والرأى تطرف - والاتباع وسط - التطرف مذموم والوسط محمود - والاجتهاد وسط بين التطرفين - الوسطية مذهب والاجتهاد منهج - ولا غنى لأحدهما عن الآخر - والمنهج يحمل خصائص المذهب - الدعلوى يذكر أمثلة للاجتهاد - ويمكن أن تضيف أمثلة أخرى في العصر الحديث - الاجتهاد في العصر الحاضر ضرورة حتمية - وهو لا ينصب فقط على أمثلة جزئية - بل يتناول أيضا البحث عن نظرية وسطية.

انفراج المأزق: إمكانية الواقع العربى - عنصر البترول - الفائض المالى - هوة سحيقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون - العالم العربى يحقق خطوات في مجال السياسة - والاقتصاد - والاصلاحات الاجتماعية - والتعليمية - والثقافية - الجامعة العربية - السوق العربية المشتركة - مجالس التعاون - جهود عربية مشتركة - ولكن النتائج غير ملموسة - التحرر السياسى ينتهى إلى استعمار جديد - والكفاح الاقتصادى يتحول إلى أرضية في البنوك - ويستحكم المأزق من جديد - ولا يكون الحل إلا في بحث النظرية العربية.

وأخيراً نحو وسطية معاصرة: تصورات عامة لوسطية معاصرة - الوضع والتمايز - الحركة - العناية الإلهية - سلمية الصراع - هذه الملامح العامة تكسبها مرونة - وهى تتخلق على أرض الواقع وعن طريق الحوار - وهى لم تتبلور بعد على هيئة تطبيقات ملموسة.

الفصل الخامس: المكان والمستقبل ١٩٣-٢٢٩

روح المكان: - منطقة الشرق الأوسط - براها البعض منطقة بينية تقوم بدور الوسيط بين الحضارات - تردد هذه الفكرة على السنة السياسيين - والمفكرين - وهى في الحقيقة منطقة وسطية عكس ثقافة خاصة - مدينة القوافل - أورالكلدانيين - مكة - الثقافة العربية.

نظرية القاعدة والمجال: تبدأ الثقافة العربية في قاعدة - ثم تتطلق إلى المجالات حولها - وهذا لا يعنى أفضلية القاعدة على المجال - مدينة القوافل في العصر الحديث - مصر تنهياً لتكون القاعدة - روح الثقافة الوسطية تختمر في مصر - المفسرون المصريون وروح الاعتدال - د. جمال حمدان وخصائص الشخصية المصرية - الاعتدال في التطبيق - مصر مقبرة الغزاة - البيئة الطبيعية لمصر تؤدي إلى الاعتدال - فهى متوسطة في الموقع وفي الموضع - جمال حمدان

يركز على الأبعاد الجغرافية - أكثر مما يركز على الأبعاد الثقافية - حديث عن «مصر والعرب» لم يكن متكاملًا - جمال حمدان يركز على العوامل الجغرافية - وكتاب الوسطية العربية يركز على الأبعاد الثقافية - جمال حمدان لم يتنبه للمخصوصية - لأنه ركز على الجغرافيا أكثر من التاريخ - والتاريخ هو الذى يصنع المخصوصية - وهو تحت عنوان «الاعتدال في الميزان» يخلط بين الأصيل والعارض - هو في التحليل الأخير امتداد لطفه حسين - ويرى أن مصر تنتمي إلى ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط - وأنها سوف تصبح قطعة من أوروبا - وتكون مع جاراتها أوروبا المسلمة - وإن الشرق والغرب يمكن أن يلتقيا.

قاعدة واحدة ومجالات شتى: العلاقة بينها علاقة تبادلية - القاعدة تعطى المجال - والمجال يعطى القاعدة - مصر هي قاعدة المنطقة في العصر الحديث - وهي مثل مدينة القوافل قديما - الأفغانى يشيد بدور مصر - ما يحدث على أرض مصر كقاعدة ينعكس على المجالات حولها - لطف الله جعاف يتحدث عن صدى الحملة الفرنسية في المنطقة العربية - ومن زيادة يتحدث عن إشعاعات تجربة محمد علي في الشام - والأفغانى يتحدث عن تأثير ثورة عراقى - ومحمد جابر الانصارى يتحدث عن دور مصر في بلورة القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية - عبد الرحمن عزام يتحدث عن عروبة مصر - وساطع الحصرى يدافع عن هذه العروبة.

مصر ونحو وسطية معاصرة: توفيق الحكيم والتعاضدية - د . زكى نجيب محمود في الشرق الفنان - الحكيم يطبق نظريته على أعماله الأدبية - د . زكى يطبق نظريته على الثقافة الهيلينية وعند الفلاسفة المسلمين - نظرية الحكيم تبدو ذات طابع شخصى - ود . زكى كتب كتابه في مرحلة الانبهار بالحضارة الأوروبية - الاسلام والتعاضدية عند الحكيم مجرد عناوين عامة - لا تختلف عن أقوال الوعاظ وعلماء الدين - د . زكى يقطع فكرة من هنا وأخرى من هناك - وأفكاره غير واضحة - الوسطية عند د . زكى لا تختلف عن التوفيقية - الحكيم يتحدث عن جوهر التعاضدية - يحوم حول الشئ ولكن لا يلمسه - فكرة الابتلاع عند الحكيم - تطبيقات د . زكى جاءت بلا خصوصية د . زكى يركز على الثقافة الهيلينية والفلسفة الإسلامية - وهذان التياران يرتدان إلى أصول إغريقية - فهو في نهاية الأمر يرتد إلى فكرة طه حسين عن ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط - التياران يمثلان محاولة الفلسفة الإغريقية لصب الدين في قوالب فلسفية - القدماء يقاومون هذا المنهج - ويعتبرونه غريبا - ويدعون إلى

منهج أصيل - طه حسين وزكى نجيب محمود يتبنون المنهج الإغريقى - أما كتاب
الوسطية العربية فهو يبحث عن المذهب الأصيل - هو يتجاوز السؤال التقليدى:
أمن الشرق نحن أم من الغرب - ويبحث عن الثقافة المميزة - والتي تتمثل في
الوسطية العربية.

الحاتمة ٢٣٠-٢٤٠

تحليل القاعدة - الديون - الأزمة الاقتصادية - الصورة من السطح تبدو
قائمة - الصورة تختلف عند تحليل الوسطية وتحليل منهجها - تحليل الوسطية
يؤدى إلى العدالة - وتحليل المنهج يؤدى إلى الاجتهاد - مستقبل الوسطية من
خلال العدالة والاجتهاد - العدالة مطلوبة في العلاقة بين القاعدة والمجال -
القضية قومية بالدرجة الأولى - وليست فقط وطنية - بنية الوسطية تحمل بذور
الاجتهاد - الاجتهاد والنزعة التوفيقية - الاجتهاد والبحث عن الأنظمة
الخاصة - تجربة البنوك الإسلامية - تحول التجربة إلى خدمة النظام
الرأسمالى - السبب هو غياب النظرية العربية - حتمية الاجتهاد لخلق هذه
النظرية - الاسترشاد بتجربة الوسطية قديما - إثارة عبقرية المكان - إثارة
الحافز داخل الانسان - مجموعة من المبادئ الكلية المرنة.

٤ - فهرست عام

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥ - ٢٠
تمهيد أول : أصول التاريخ العربى	٢١ - ٣٢
تمهيد ثان : أصول الوسطية العربية	٣٣ - ٥٠
الفصل الأول : النموذج الأوروبى وتطرف أول	٥١ - ٧٩
الفصل الثانى : النموذج الإسلامى وتطرف ثان	٨٠ - ١٢٢
الفصل الثالث : النموذج الاستهلاكى وعنصر البترول	١٢٣ - ١٣٩
الفصل الرابع : الزمان والمستقبل	١٤٠ - ١٩٢
الفصل الخامس : المكان والمستقبل	١٩٣ - ٢٢٩
الخاتمة	٢٣٠ - ٢٤٠
المصادر والمراجع	٢٤١ - ٢٥٠
الملاحق	٢٥١ - ٣٢٨

رقم الايداع	١٩٩١/٥٩٣٤
التراقيم الدولى	I. S. B. N° 977 - 02 - 3400 - 1

جولدن ستار للطباعة

11

1-30-11